

## **Exegese de Is 52,13-53,12 na perspectiva da “Humilhação-Exaltação”**

O texto do 4º Cântico do Servo de Yahwé constitui um ponto de referência no quadro da teologia veterotestamentária do sofrimento e da glorificação dos justos e a sua análise exegética permite-nos pôr em evidência, para além do vocabulário específico deste binómio, outros temas de grande importância para o progresso teológico do Antigo Testamento, tais como: a expiação, a intercessão e a justificação. Este conjunto temático, para além da sua singularidade, foi objecto de leituras sucessivas ao longo da história e fornece um quadro muito sugestivo para a compreensão da cristologia neotestamentária.

Isaías 52,13-53,12 destaca-se do seu contexto como uma passagem bem delimitada, não só pela sua temática específica (alheia, no fundo, aos restantes temas da 2ª metade do Dt-Is: 49,14-55,13), mas também pelos elementos de carácter linguístico e estrutural (פַּצְחוֹ וְרַנִּי que em 52,13 o separa de quanto o precede e os imperativos exortativos פַּצְחוֹ וְרַנִּי da doxologia que em 54,1 introduz o discurso seguinte), dando a esta passagem uma autonomia bem definida<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para além de outros elementos, P. R. Raabe pôs em realce um dado singular: o efeito de repetição. Como ele faz notar, num texto de duzentas palavras, cento e dezoito são repetições de apenas trinta e seis vocábulos que aparecem tanto em estrofes referentes à humilhação como à exaltação [cf. P. R. RAABE, “The Effect of Repetition in the Suffering Servant Songs”, JBL 103(1984) 77-84].

Assim, o estudo do vocabulário específico de cada tema será precedido da crítica textual e da análise do esquema estrutural do texto que lhe diz respeito, numa sequência ternária:

- Humilhação do servo: sentido do sofrimento;
- Exaltação do servo: recompensa do sofrimento;
- ‘Resultado’ da humilhação-exaltação: Intercessão-expiação-justificação.

## Capítulo 1: Humilhação do servo

A descrição da humilhação do servo ocupa uma grande parte do poema. Isso traduz-se não só no vocabulário característico de ‘Kenose’, mas igualmente no sentido de todo o discurso de 53,2-9 e ainda do oráculo de Yahwé(52,14 e 53,12b.c).

Antes de mais, importa realçar que a humilhação é apresentada não como um episódio esporádico, mas como um projecto que engloba toda a existência do servo. Dois aspectos complementares podem constatar-se facilmente: a humilhação não é uma imposição de Yahwé, mas é voluntariamente aceite pelo servo; e essa humilhação tem um sentido para aqueles que falam, os quais sentem o servo como seu substituto(53,5-6).

A disposição do servo é já pré-anunciada por ele mesmo em 50,6, embora de forma vaga e imprecisa. A sua concretização inicia-se simultaneamente ao anúncio da exaltação e é como que contraposta a esta. Aliás, é tendo o cenário da humilhação como pano de fundo que Yahwé proclama o oráculo de exaltação. O espanto de muitos(52,15) face ao anúncio inaudito da glorificação do servo tem como precedente idêntico assombro(שִׁמְמוֹ רַבִּים) em relação à situação miserável em que ele se encontrava(52,14b). O quadro do oráculo é em si desconcertante; o servo desprezado será enaltecido. A admiração dos reis face ao seu estado assemelha-se à atitude dos príncipes diante da queda da grande cidade de Tiro nas duas lamentações de Ezequiel(26,16 e 27,35) onde se encontra a mesma expressão que em Is 52,14a: שִׁמְמוֹ עָלֶיךָ. Porém, o cenário é inverso: o que parecia invencível foi destruído(Tiro); agora, o que era desprezível será objecto da admiração(servo).

A dramaticidade do oráculo é reforçada pelo contraste(óposição entre humilhação e exaltação) estabelecido logo no início do poema. A narração do sofrimento do servo é feita num movimento de contínuo crescimento, correspondente a um projecto existencial pessoal e revestindo uma dramatização sempre crescente. Aí se podem distinguir diferentes fases:

- anúncio(52,14b);
- projecto existencial do servo(53,2-6);
  - . origem humilde do servo(53,2-3);
  - . sentido do seu sofrimento(53,4-6);
- sofrimento silencioso e morte do servo(53,7-9).

Na primeira, em jeito de introdução, chama-se apenas a atenção para o drama ainda não conhecido, mas que em seguida será descrito e que constituirá algo de inaudito para muitos.

Na segunda, fala-se directamente do sofrimento de acordo com um projecto existencial humano e individual: desde o nascimento até à morte.

A terceira parte trata da sua condenação e sepultura, preparando o contexto para a recompensa que se segue.

Segundo Westermann<sup>2</sup>, a estrutura base da narração é formada por um salmo de 'acção de graças'<sup>3</sup>. No entanto, a influência deste tipo de salmos no poema é muito secundária, sendo mais frequentes os elementos opostos do que aqueles que vão nesse sentido. Vejamos: não é o próprio que fala(Sl 22,2; 69,2; 70,2; 88,2s); não se pede nada; não há uma súplica directa a Yahwé, nem se faz a exaltação do seu poder ou bondade; outros descrevem o estado do personagem central, falando dele na 3ª pessoa. Por outro lado, a narração é também uma confissão daqueles que se sentem salvos sobre aquele que os salva(que os justifica - יצדיק -).

Esta narração é, implicitamente, uma forma de exaltação na medida em que ao desprezo do servo(נבחר - 53,3) segue-se o reconhecimento do valor do seu martírio(53,5b) e que o mesmo foi causado pela culpa dos que agora dele beneficiam(vv. 4-5). Como refere North<sup>4</sup>, os sofrimentos do servo do 4º poema são já descritos na perspectiva da futura exaltação<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>C. WESTERMANN, *Isaia, capitoli 40-66. Traduzione e commento*, trad. italiana de E. Gatti, Brescia 1978, 309.

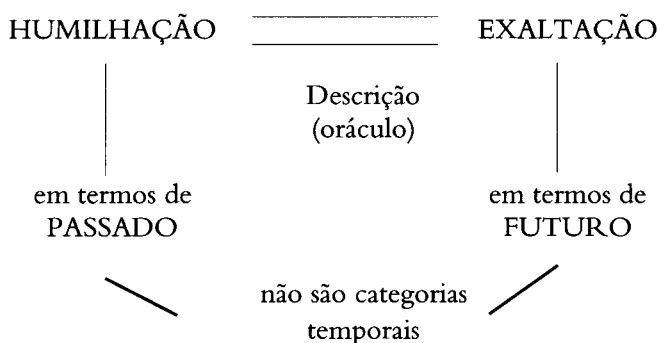
<sup>3</sup>R. N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53*, JSOT-SS 4, Sheffield 1978, 184, diz que este canto é um típico salmo de agradecimento por terceiros, comparando-o ao Sl 118,22-24.

<sup>4</sup>C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1956<sup>2</sup>, 211.

<sup>5</sup>A este propósito basta recordar que as formas do verbo hebraico(perfeito e imperfeito) não têm correspondência exacta nas nossas línguas, pois, além do valor temporal, exprimem também modalidades da acção, ou seja, aspectos intrínsecos à acção referida, o que assume particular importância no caso da poesia, cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, 289-293, nº 111.

### 1.1: *Esquema estrutural:*

Apresentada em dois momentos, a humilhação do servo vem descrita em contraposição ao tema da exaltação, intercalada entre o anúncio(52,13) e a sua explicitação na parte final do canto(53, 10bs), tendo o profeta referido esta ao futuro e aquela ao passado. Porém, mais do que categorias temporais, passado e futuro são aqui dois modos de referência para descrição duma mesma realidade. Sem a narração da humilhação no passado, a exaltação não teria qualquer sentido, mas sem o anúncio futuro desta, a humilhação carecia de significado. Há assim, uma interdependência dos dois elementos que constituem o conteúdo do oráculo:



Mais do que em relação ao conteúdo do canto, as categorias temporais de passado e futuro devem ser vistas em função do autor do poema. Ora, se este significa o presente, então, tanto o sofrimento como a glorificação do servo devem ser postos em interdependência, como conteúdo dum mesmo oráculo que se explicita em dois momentos<sup>6</sup>:

- um passado em relação a um futuro (humilhação-exaltação)
- um futuro em relação a um passado (exaltação-humilhação).

Além de possíveis ressonâncias vocabulares, este esquema estrutural parece constituir um eco do ambiente litúrgico onde o poema ganhou forma, podendo tratar-se duma assembleia cultural em que o profeta comenta para os seus auditores o facto inaudito do oráculo divino<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Tomemos como exemplo o anúncio a Ciro; aqui, o passado é referido em relação à situação do A. e não ao cumprimento do oráculo, pois Babilónia ainda não caiu e os exilados ainda não alcançaram a liberdade(Is 48,15; 54,13). O mesmo acontece no que respeita à reconstrução e ao repovoamento de Sião.

<sup>7</sup> O principal defensor desta tese foi S. MOWINCKEL, o qual em dois artigos, "Die Komposition des deuterorjesajanischen Buches", ZAW 49(1931) 87-112 e 242-260,

Neste sentido, o uso do pronome (אנחנו – ‘nós’) no oráculo de 53,2s pode constituir um indício significativo, já que idêntico procedimento se encontra nos salmos de ‘lamentação’ e de ‘acção de graças’, onde o agradecimento pelo favor recebido é declarado antes mesmo do seu recebimento (Sl 69,33-35; 71,22).

O profeta recorre à experiência de Israel, ao sofrimento do povo como pano de fundo para o anúncio profético. No entanto, o poema tem uma abertura ao futuro, sem a qual carece totalmente de sentido. Podemos dizer que o passado do quadro em que é descrita a humilhação não é mais do que uma antecipação no tempo em função de justificar e motivar o anúncio da exaltação futura. Aliás, a 2ª parte de 53,1 pode assumir o sentido dum perfeito profético que representa como que o complemento do facto expresso na 1ª parte do verso, dando assim sentido ao oráculo que vem depois enunciado em termos de futuro<sup>8</sup>.

De acordo com o esquema de ‘abaixamento-elevação’ (Dt 32,39; 1 Sam 2,6-7; 2 Rs 5,7; Sl 30,4), a humilhação do servo constitui o primeiro elemento do binómio, que será depois completado pelo segundo (a exaltação) e só nesta inter-relação dinâmica os dois ganham sentido.

## 1.2: Crítica textual:

A parte do texto que nos fala da humilhação abarca o corpo central do poema na sua quase totalidade (53,2-9) e ainda o pré-anúncio formulado em 52,14. Os vocábulos que a ela se referem sucedem-se numa sequência ininterrupta. Porém, há algumas variantes textuais que merecem ser destacadas, mesmo que, no seu conjunto, não assumam uma especial significação:

- 52,14a: עלִיךָ: TH, DSIa, LXX, V;  
עלִיךָ: Th, T, Pesh.

Na história da transmissão do TH, o sufixo de 3ª pessoa vem apenas confirmado em dois manuscritos Kenn 576 (em 1ª mão) e Kenn 224 (em

---

defende que o servo é um personagem do passado e que agora é celebrado no culto pelos seus discípulos. Enquanto este autor (tal como HALLER, GRESSMANN, A. JEREMIAS) pensa que no poema há fortes influências dos mitos babilónicos de Tammuz, Adonis e da festa do ‘Ano Novo’, outros apenas vêem aí leves indícios de carácter litúrgico, o que poderia constituir um sinal do seu *Sitz im Leben*.

<sup>8</sup> Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, 299, n° 112h.

2ª mão), sendo apoiado também nos testemunhos de Th(ἐπ' αὐτόν), da versão siríaca(עליוהו) e pelo Targum(ליהו). Quanto à tradução dos LXX, mantém-se aí o sufixo de 2ª (ἐπὶ σέ), tal como em DSIa(עליכרה). As versões modernas inclinam-se mais para a sua tradução como um sufixo de 3ª do singular(TOB; BJ).

A escolha do texto não se apresenta fácil, já que o sentido aponta para 3ª pessoa, o que aliás fizeram muitos dos comentadores judeus antigos, como é o caso de Saadya Gaon, Y. Ben Nathan, *Tanhuma Yerushalmi*, M. Ibn Crispin, Abravanel, etc.). Como diz D. Barthélemy, “a harmonização dos sufixos para a 3ª pessoa representa as características duma lição que anda ‘no ar’, isto é, reaparece em numerosos tradutores ou comentadores que não tiveram contacto entre si como algo que vem espontaneamente ao espírito”<sup>9</sup>. עליך constitui, de facto, a ‘lectio difficilior’ e aparece fortemente testemunhada na tradição textual, o que abona em seu favor, apesar de algumas dificuldades.

- 52,14b: משחת - Em DSIa temos משחת. Poderíamos ter aqui uma raiz diversa da suposta pelo TH(do verbo משח - ungir, consagrar), no que concordaria melhor com o emprego da 3ª pessoa do singular (DSIa) em vez da 2ª.

- 53,3: וידוע - Os dois manuscritos de Qu apresentam וידע(DSIa) e וידע(DSIb), participio activo Qal que corresponderia melhor à versão dos LXX. Outras variantes de menor importância são: ונברוהו(DSIa) por ונברוהו(53,3b); וכמסתר por וכמסתר em alguns manuscritos(17; 150; 201; 258) e וכמסתיר(30; 112; 153; 187) que são tardios e não influenciam decididamente no sentido do verso. No que concerne ao TH, ele está bem apoiado na tradição e nenhum vocábulo apresenta alterações de vulto nas versões antigas.

- 53,4: As principais variantes dizem respeito a alguns termos-chave da humilhação do servo. De מכאבינו encontram-se diversas leituras: מכאובנו(17; 101; 158); מכאובינו(93; 99; 112). Para סבלם temos חשבנוהו encontra-se חשבנוהו(30; 72; 149); de חשבנוהו encontra-se חשבנוהו(1; 2; 4; 72; 89). Outras variantes menores, especialmente apenas de escrita, não alteram o sentido do TH.

- 53,5. Devido à sua grande importância para a compreensão da humilhação do servo, este versículo foi objecto de diversas variantes textuais. Eis as principais: מחולל temos מחולל(inúmeros manuscritos: 1;

<sup>9</sup> D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament: 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Göttingen 1986, 384.

4; 24; 30; 72; 150); em vez de מְדַכָּה (3; 96; 112), מְדַכָּה (1; 114; 201; 246); מְעוֹנְתִינוּ apresenta também algumas variantes: מְעוֹנְתִינוּ (2; 3; 17; 24) e מְעוֹנְתִינוּ (150; 154), tal como שְׁלֹמֹנוּ por שְׁלֹמֹנוּ (23; 94; 252) e (1; 4; 24; 30). Porém, ainda aqui, a maioria delas não se revela de grande importância para a compreensão do sentido do texto.

•53,7: Algumas alterações menores: גִּזְזִיהַּ temos 4 variantes diferentes; גִּזְזִיהַּ (89; 93; 113; 168; 253), גִּזְזִיהַּ (366), גִּזְזִיהַּ (96) e גִּזְזִיהַּ (4). O problema põe-se igualmente para a última expressão deste verso (וְלֹא יִפְתָּח פִּי) que é bem testemunhada na transmissão do texto.

•53,8: Tal como 52,14, trata-se dum versículo charneira, pelo que as dificuldades textuais estão presentes: עָמִי – TH, LXX, Aq, S, Th, T, V, Pesh, DSib; עָמִי – DSia.

O sufixo de 1ª do singular tem o apoio de quase todos os testemunhos antigos, não constituindo em si qualquer problema. Apenas a variante de Qumrân (DSia) pode suscitar alguma dúvida, embora muitas das traduções modernas tenham optado por seguir o texto de Qumrân com o sufixo em 3ª do singular, caso da TOB, BJ. O sufixo de 3ª pessoa (DSia) justifica-se, em parte, pelo facto do copista de Qu não se sentir englobado no ‘nós’ como se sentia o profeta, autor do oráculo.

נִגַּע לְמוֹת – TH, DSib, DSia (נִגַּע), Th, Aq, T, Pesh; נִגַּע לְמוֹת é o texto apoiado pela versão dos LXX (εἰς θάνατον) e, salvo esta, o mesmo não é posto em questão na tradição manuscrita. Aliás, trata-se dum testemunho indirecto cuja vocalização é suposta pelo passivo ἤχθη do grego. Quanto a לְמוֹת, pode tratar-se duma mutilação accidental de לְמוֹת, resultante da queda do ‘taw’ e consequente correcção da sua vocalização.

### 1.3: *Vocabulário da humilhação:*

A importância da componente dolorosa do projecto existencial do servo pode constatar-se não só pelo espaço que lhe é reservado no corpo do poema, mas também pela riqueza e diversidade de vocabulário usado para a sua descrição. A força das imagens e comparações utilizadas pelo profeta deixa facilmente transparecer o drama existencial e o significado teológico que por trás destas se esconde.

Procuraremos destacar, no seu contexto, os vocábulos mais significativos sobre a humilhação, não apenas os que descrevem a sua situação externa, mas igualmente os que reforçam o seu estado psíquico e anímico. A ordem da nossa exposição será a mesma do canto.

a) 52, 14b:

כֵּן מִשְׁחַת מֵאִישׁ מֵרֹאדוֹ - “de tal forma a sua aparência humana  
estava desfigurada(não era de homem)”

וְתֹאדָרוּ מִבְּנֵי אָדָם - “e a sua distinção o excluía dos mortais(dentre os  
filhos dos homens)”.

O centro deste verso é constituído pelo termo מִשְׁחַת, o qual desempenha uma função importante nesta primeira referência directa à humilhação do servo. Trata-se de duas frases nominais, cuja partícula כֵּן destaca do 1º hemistíquio do verso e, simultaneamente introduzem um novo conceito no canto: a humilhação. Aliás, é esse paralelismo entre passado e futuro que vem conferir sentido ao anúncio em si, referindo-se este à exaltação futura e aquele ao sofrimento do servo. Há um contraste nítido entre os dois destinos sucessivos do servo, embora inter-dependentes, já que a sua compreensão está intimamente relacionada.

מִשְׁחַת - derivado da raiz שָׁחַת (arruinar, destruir, devastar), esta é já atestada no ugarítico e em outras línguas do semítico ocidental<sup>10</sup>. Temos aqui uma derivação nominal (destruição), o que constitui um *hapax* bíblico nesta forma<sup>11</sup>.

Segundo Vetter, temos neste caso a descrição do efeito que a humilhação do servo, apenas formulada no anúncio, causa àqueles que se vêem confrontados com ela<sup>12</sup>. A contraposição entre o anúncio da glorificação do servo e o do seu sofrimento valoriza ainda mais o efeito da reacção daqueles a quem se dirige o oráculo de Yahwé.

<sup>10</sup> D. VETTER, “שָׁחַת”, in THAT, II, 891.

<sup>11</sup> Várias têm sido as propostas formuladas em vista da solução deste *hapax*, especialmente depois da descoberta dos manuscritos de Qu em que a variante מִשְׁחַת, explicada a partir do verbo שָׁחַת, pode conduzir a uma interpretação messiânica(cf. D. BARTHÉLEMY, “Le grand rouleau d’Isaïe trouvé près de la mer morte”, RB 57(1950) 546; E. NOETSCHER, “Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaja”, VT 1(1951) 301; A. GUILLAUME, “Some Readings in the Dead Sea Scroll of Isaiah”, JBL 76(1957) 41-42. Tem sido igualmente ventilada a hipótese de se tratar dum particípio Hoph’al segundo a vocalização de Babilónia(S. PINSKER, *Einleitung in des babylonisch-hebräische Punktationssystem*, Wien 1863, 155) ou então, dum ‘status constructus’ de מִשְׁחַת(Lv 7,35; Sl 45,8: unção) segundo a vocalização de Tiberíades(*Textus Receptus*), unindo este vocábulo ao verbo נִיחַ(J. TOURNAY, “Les chants du serviteur”, 491). Um notável grupo de exegetas judeus, entre os quais se destaca Ibn Ezra, interpretam também o termo como um adjectivo de מִשְׁחַת(ungido), interpretação essa que é hoje bastante realçada. Uma síntese das propostas de solução encontra-se em D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament. 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations*, 387-395.

<sup>12</sup> D. VETTER, “שָׁחַת”, in THAT, II, 894.



Quanto aos substantivos מראה e תאר, traduzem o estado global do servo, o qual vem depois explicitado em pormenor na 2ª parte do poema(53,2-9). Tanto um como outro referem-se ao aspecto exterior, especialmente à forma do corpo humano(תאר איש: um homem de belo aspecto, 1 Sam 16,18). O profeta pretende, logo de entrada, criar a abertura para quanto em seguida será descrito acerca do servo, seguindo, aliás, um paralelismo antagónico evidente:

. O servo é abandonado pelos seus semelhantes, já que o sofrimento separa os homens(Sl 41,10; 88,9.19);

. O servo é tido como um castigado e abandonado por Yahwé, já que o sofrimento é um sinal de que alguém não é abençoado por Deus(embora posterior, a experiência de Job é significativa: 19, 21; 23,13), mas na realidade ele é objecto da predilecção divina(o anúncio da exaltação mostra que ele será instrumento de salvação).

O uso bíblico destes vocábulos não é abundante, embora haja algumas referências muito significativas. Assim, quanto a משחת (raiz שחת) temos dois textos bastante expressivos:

Lv 22,25: כִּי מִשְׁחַתָּם בָּהֶם מוֹם - “Porque a sua deformidade é um defeito...”.

Deus não aceita para si coisas defeituosas; neste caso corresponde a impuras pois provêm das mãos dos pagãos. A contraposição ao caso do servo é evidente; também ele é desfigurado(משחת), ou seja, defeituoso. Aí reside o facto de ser abandonado pelos seus semelhantes e a certeza de que também o é por Deus, já que este não aceita coisas defeituosas.

Um outro texto mais ou menos contemporâneo de Isaías é Ez 9,1:

אִישׁ כָּלִי מִשְׁחָתִי בִידוֹ - “Cada um com o instrumento de destruição na sua mão”.

A raiz שחת é muito utilizada para traduzir o juízo punitivo que Deus exerce contra Israel(2 Sam 24,16; 1 Cro 21,15) e contra Judá (Jr 4,7; 22,7) ou o simples anúncio desse juízo(Gn 6,13; Ez 5,16). A alusão ao castigo está igualmente implícita nos pressupostos do poema, quer dizer, é como castigado e ferido por Deus que o servo será tido pelos demais(53,4b). Não se alude directamente a um castigo preciso de carácter punitivo; pelo contrário, o castigo resulta da culpa e do pecado dos demais. O instrumento(כלי) que castigará o servo não será o chicote nem o açoite, mas sim o pecado e a culpa dos outros.

Quanto a מראה e תאר, eles encontram-se associados em dois textos particularmente significativos:

Gn 29,17 e 39,6: **יָפֶת תֹּאֵר וְיָפֶת מְרֹאֵה**. Os dois referem-se a Raquel e a José respectivamente:

“Raquel era bela de aparência e formosa”;

“José era belo de aparência e formoso”<sup>13</sup>.

O contexto destas citações e de outras paralelas (Gn 41,18; Dt 21,11; 1 Sam 16,18; 25,3) é sempre positivo; a referência à beleza exterior, à presença encantadora dos personagens em questão traduz uma realidade muito mais profunda dentro do plano da história salvífica. Quer José quer Raquel desempenham um importante papel na perspectiva messiânica do povo eleito. O destaque que é dado à sua beleza exterior tem como finalidade mostrar que eles são objecto da bênção de Yahwé e que a sua missão terá sucesso. O mesmo pode dizer-se da figura de David (1 Sam 16,18: **אִישׁ תֹּאֵר וִירוּחַ עִמּוֹ** - “David era um homem formoso e Yahwé estava com ele”). Esta é, aliás, a condição do êxito para as tarefas empreendidas.

No que concerne ao servo, o sentido que os vocábulos assumem neste contexto é evidente; ele contrapõe-se a esses personagens. Como não tem aparência nem formosura, o servo é tido como um abandonado por Deus, objecto do desprezo e escárnio dos demais. Porém, a novidade do anúncio está nisto: apesar das aparências, Deus fará dele um instrumento de salvação à semelhança dos personagens atrás referidos.

#### b) 53,2:

Enquanto Is 52,14b introduz o tema da humilhação do servo, 53,2 inicia a sua descrição segundo um projecto existencial, apresentando as suas origens humildes. Temos duas belas comparações para traduzir a condição do servo: **כְּשֶׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה** e **כִּיּוֹנֵק**.

**כִּיּוֹנֵק** - Da raiz **יָנַק** (sugar, mamar), pode-se dizer tanto do rebento da árvore que suga a seiva vivificante do seu tronco (Os 14,7) como do menino de peito que recolhe de sua mãe o primeiro alimento (Dt 32,25). Em qualquer dos casos, designa sempre uma relação de dependência e é neste sentido que o profeta pretende extrair significado do seu uso.

Quanto à segunda imagem (**כְּשֶׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה**), ela traduz muito bem a condição existencial do servo nas suas origens humildes. A metáfora da ‘raiz em terra árida’ descreve, de forma muito realista, o estado do servo,

<sup>13</sup> Um terceiro exemplo encontra-se em Est 2,7: **יָפֶת תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרֹאֵה** - “Ester era bela de aparência e de aspecto formoso”. No entanto, como tardio que é, este texto perde significado em relação ao poema de Isaías.

especialmente se a colocamos em contraste com outra imagem bíblica da “árvore plantada junto aos cursos de água” (כעץ שתול על מים: Jr 17,8; Sl 1,3) que designa prosperidade e bem-estar. O servo, porém, encontra-se no oposto desta situação; descreve não só a pequenez do servo, mas, tal como וּנֶקֶץ, simboliza igualmente a sua própria dependência. O ‘lactente’ depende de sua mãe assim como a raiz da água que lhe fornece os elementos necessários à vida.

A imagem aparece já em Ez 17,22 a fim de reforçar a vitalidade da restauração messiânica futura. Aqui, o servo encontra-se na situação oposta; ele não vive por si, mas totalmente dependente de Deus. A contraposição entre a força do braço de Yahwé (זרוע - 53,1) e a insignificância do servo acentua ainda mais a humilhação deste.

A 2ª parte do verso retoma o tema e o vocabulário de 52,14b. Temos:  
 לֹא תֵאֵדָר לוֹ וְלֹא הָדָר וּנְרָאָה - “Não tinha aparência, nem beleza que pudéssemos contemplar”;

וְלֹא מְרָאָה וְנִחְמָדָהּ - “Não tinha aspecto que pudéssemos admirar(invejar)”.

Os termos תֵאֵדָר e מְרָאָה são retomados de 14b e constituem aqui o núcleo central de cada uma das frases. A estes dois termos junta-se הָדָר. A palavra הָדָר tem um uso abundante e diversificado no AT e é testemunhado igualmente no aramaico<sup>14</sup>. Segundo G. Wehmeier<sup>15</sup>, הָדָר pode significar o ‘esplendor da natureza’ (Lv 23,40; Is 35,2), a ‘beleza do homem’ (Is 53,2; Sl 8,6; Pr 20, 29) e referido ao rei traduz a sua ‘majestade’ (Sl 21,6; 45,4-5). Encontra-se igualmente para descrever o ‘esplendor de Yahwé’ (Is 2,10.19; 35,2; Sl 11,3).

Quando à raiz חָמַד (desejar, invejar, pretender), ela é comum ao semítico ocidental, mas de uso restrito como verbo no âmbito do AT<sup>16</sup>. O termo em si não traduz qualquer conceito em relação à humilhação, apenas o seu contexto lhe confere valor nesse sentido. Efectivamente, a rejeição de algo significa implicitamente que isso não nos é caro; no caso concreto (53,2) a “condição miserável do servo não suscita qualquer satisfação”<sup>17</sup> naqueles que o contemplam. Se a beleza é um sinal exterior da bênção de Yahwé (José: Gn 39,6s; David: 1Sam 16,18), a aparência do servo coloca-

<sup>14</sup> Por exemplo, como substantivo encontra-se em Dan 4,27.33; 5,18.

<sup>15</sup> G. WEHMEIER, “הָדָר”, in THAT, I, 470.

<sup>16</sup> E. GERSTENBERGER, “חָמַד”, in THAT, I, 579-580.

<sup>17</sup> IDEM 580.

–o na perspectiva oposta: ele é tido pelos demais como um amaldiçoado por Deus.

As duas formas verbais deste hemistíquio (נחמדהו ונראהו) reforçam ainda mais o contraste entre o estado do servo e a reacção dos seus interlocutores.

O confronto de 53,2 com 52,14b coloca-nos, igualmente, diante duma outra realidade bíblica: o sofrimento separa os homens dos seus semelhantes<sup>18</sup>. Privado da sua aparência humana (da beleza comunicativa: כלו מחמרים – Cant 5,16; cf. Is 64,10), a dor isola e faz sentir ao homem que este não pertence mais à raça humana. A humilhação do servo deriva não apenas da sua condição humilde, mas também da reacção que os outros manifestam a seu respeito.

c) 53,3:

Este versículo apresenta uma série de adjetivos (e participios) que expressam bem o crescente estado da caminhada dolorosa do servo (climax progressivo).

נבזה וחדל אישים – “Desprezado e abandonado pelos homens”.

O participio passivo נבזה (da raiz בזה: desprezar, sujeitar) encontra-se duas vezes neste versículo; o seu uso é bem testemunhado não só para traduzir as relações sociais (desdém pelo vizinho: Pr 11,12; desprezo pela mãe: Pr 15,20; 23,22), mas também para exprimir um relacionamento sagrado (por exemplo: 2 Sam 12,9, David despreza a ‘Palavra de Yahwé’). Segundo Görg<sup>19</sup>, o “servo de Yahwé é o modelo” que melhor expressa o significado de בזה (alguém que é desprezado).

Quanto a חדל, a raiz hebraica está ligada ao árabe ‘hadala’ (abandonar, trair); como adjetivo, encontra-se apenas três vezes no AT (Ez 3,37; Is 53,3; Sl 39,5-6). Aqui, teríamos uma alusão à situação existencial do servo que é rejeitado pelos seus contemporâneos.

איש מכאבות וידוע חלי – “Homem de dores e humilhado pela doença (desgraça)”.

A descrição da humilhação do servo é feita num ritmo de alternância entre o seu estado e a reacção dos outros face ao mesmo. Enquanto o hemistíquio anterior se referia à atitude dos homens em relação ao servo, este descreve a sua experiência interior, especialmente traduzida pelo

<sup>18</sup> C. WESTERMANN, *Isaia*, 312.

<sup>19</sup> M. GÖRG, “בזה”, in TWAT, I, 585.

termo יָדָע. Temos aqui um particípio passivo (*Qal constructus* em vez de יָדָע) de יָדָע. Não é conhecido em hebraico qualquer paralelo do uso do passivo desta forma no sentido de ‘familiarizado com’, ‘conhecido de’<sup>20</sup>; em Dt 1,13 temos outro sentido: ‘experimentado’, ‘capaz de...’. Este particípio passivo é usado também no targum. Todavia, tanto aqui como no TH a sua formação não deve ser buscada na raiz יָדָע (conhecer), mas numa outra com reminiscências do árabe *wadu’a* (submisso, punido, humilhado) e de uso abundante no AT<sup>21</sup> algumas dessas passagens são referidas pela tradição rabínica como paralelos significativos deste texto<sup>22</sup>. Esta hipótese coaduna-se bem com o sentido da frase e tanto a sugestão de Thomas “humilhado pela doença”<sup>23</sup>, como a de Emerton “humilhado por causa da doença”<sup>24</sup> resolvem o problema gramatical do texto e conferem um significado preciso e lógico dentro do contexto, dispensando assim certas propostas de correção por vezes sem sentido.

Em 53,3b encontra-se um outro termo muito expressivo sobre a situação do servo: כַּמְסֹתֶר פָּנִים מִמֶּנִּי. A forma nominal מַסְתֵּר é apenas atestada aqui; a sua raiz (esconder, ocultar) pode assumir um sentido tanto positivo como negativo: “subtrair alguém ou alguma coisa à percepção dos outros e, com isso, inclusive protegendo-a”<sup>25</sup>. Em Is 50,6, o servo não

<sup>20</sup> D. W. THOMAS, “A Consideration of Is 53 in the Light of Recent Textual and Philological Study”, ETL 44(1968) 82. De facto, o uso passivo do verbo com o significado de conhecer não tem sentido; o verbo יָדָע tem inicialmente um valor activo.

<sup>21</sup> J. A. EMERTON, “A Consideration of some Alleged Meanings of יָדָע in Hebrew”, JSS 15(1970) 148-150 e 175-176, apresenta uma longa lista de exemplos. M. DAHOOD; “Ugaritic Studies and the Bible”, Greg 43(1962) 63s e “Hebrew-Ugaritic Lexicography, III”, Bib 46(1965) 316s, defende a tradução de יָדָע em Is 53,11 por ‘suor’ do árabe *wada’a*. Uma posição crítica sobre esta hipótese encontra-se em T. H. ROBINSON, “New Light on the Text and Interpretation of the Old Testament Supplied by Recent Discoveries”, ZAW 73(1961) 267-269. Por sua vez, L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, HALAT, II, 373-375, apresenta uma grande diversidade de significados, sem no entanto prestar grande atenção a esta hipótese. Este é, aliás, o significado mais comum de raiz יָדָע (conhecer, saber). O seu uso vastíssimo e muito diversificado faz que, por vezes, seja difícil encontrar uma significação adequada. As tentativas feitas para descobrir uma raiz diferente para o termo (cf. W. SCHOTTROFF, “יָדָע”, in THAT, I, 696ss) parecem não ter levado a soluções válidas, sendo precários os fundamentos filológicos das mesmas.

<sup>22</sup> D. W. THOMAS, “More Notes on the Root יָדָע in Hebrew”, JTS 38(1937) 404.

<sup>23</sup> D. W. THOMAS, Ibidem.

<sup>24</sup> J. A. EMERTON, “A Consideration”, 176.

<sup>25</sup> G. WEHMEIER, “סִתֵּר”, in THAT, II, 174. Segundo *Gesenius’ Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids 1979, 597, temos aqui um particípio Hiph’il

esconde o seu rosto diante do inimigo (פני לא הסתרת); em Ex 3,6 é Moisés que cobre a sua face com medo de ver a Deus (ויסתר משה פניו). Aqui, porém, o seu significado é implicitamente negativo, já que a apresentação do servo não pode suscitar senão desprezo e desconsideração.

Todavia, pode perguntar-se: quem é o sujeito da expressão? Para Heller<sup>26</sup>, subentende-se que é Yahwé que ocultava o seu rosto face à miserável situação do servo tal como lê o Tg e Áquila, enquanto que para Kissane<sup>27</sup>, tratar-se-ia dum indefinido: “como alguém diante de quem se oculta o rosto”. No entanto, este problema não altera, em nada, o ‘pathos’ da descrição; o aspecto do servo é apresentado como repugnante e isso, no fundo, traduz bem a sua profunda humilhação, quer a esta se dê uma dimensão interior ou exterior. Porém, aqui, ela engloba a totalidade do sujeito.

d) 53,4b-5:

Este versículo introduz um novo tema no corpo do canto em estreita relação com o sofrimento do servo: a expiação vicária.

Quanto ao vocabulário da humilhação, em 53,4b temos 3 participípios que descrevem, em climax crescente, não só o estado do servo, mas também a concepção que os outros têm acerca da origem dos seus padecimentos:

נגוע מכה אלהים ומענה – “Ferido, castigado por Deus e atormentado”.

A contraposição entre o servo que carrega e suporta as faltas dos seus interlocutores e estes que o julgam como um punido por Deus é evidente<sup>28</sup>.

Quanto a נגוע, a sua raiz (נגע) traduz o conceito “ferir”, “tocar alguém, magoando-o”, mas o seu significado foi-se desenvolvendo até

---

formado de acordo com os critérios da língua aramaica (em vez de מסתיר) e a expressão podia traduzir-se da seguinte forma: “como alguém de quem eles ocultam o rosto”, ou seja, “de quem eles afastam os olhos como algo abominável”.

<sup>26</sup> J. HELLER, *Communio Viatorum* 1(1958) 263-266 (cf. R. N. WHYBRAY, *The New Century Bible Commentary: Isaiah* 40- 66), London 1977, 174-175.

<sup>27</sup> E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, Dublin 1943, 185. Na mesma linha aponta a tradução apresentada em *The Interpreter's Bible*, V, 620: “as one from whom men hide their faces”.

<sup>28</sup> Os vv. 4-6 acentuam o contraste entre ele e nós (os interlocutores e o servo: הוֹאֵ וְאִנְחָנוּ), entre a acção do servo (נָשָׂא וְסָבַל: suportar e carregar) e os benefícios que daí resultam para os demais.

assumir o sentido de “punição”, “punir alguém com um castigo”(1 Sam 6,9; Dt 17,8; 1 Rs 8,37). Este participio passivo expressa bem a situação do servo enquanto “punido por Deus” através da doença(Sl 73,14), a qual pode ser entendida como lepra(2 Rs 15,5; 2 Cro 27,20). Porém, segundo M. Delcor<sup>29</sup>, quando o sujeito do verbo é Yahwé, então este, além do seu sentido intrínseco, assume também um valor teológico: Deus castiga mediante o sofrimento<sup>30</sup>.

Em relação a מכה (de נכה) e a ענה (ענה), o seu significado está muito próximo do anterior; estes reforçam ainda mais a miserável situação do servo. מכה (participio Hoph'al: ferir, castigar) é bastante comum para traduzir o sofrimento que resulta do castigo(1 Sam 5,12; Is 1,5), o qual tem por autor a Yahwé, enquanto que ענה significa, fundamentalmente, “ser miserável”, “estar deprimido”, quer isso resulte do sofrimento, da humilhação ou da opressão e é um termo muito frequente no AT<sup>31</sup>. Descrevendo uma situação, ענה expressa, igualmente, a atitude espiritual do sujeito face a Yahwé.

Estes três passivos traduzem a situação do servo, reforçando também a concepção ‘ortodoxa’ bíblica de que a dor e a doença são um castigo de Deus por causa do pecado.

Quanto a מחרלל, trata-se dum *Polal*, duma segunda raiz חלל, que Baumgartner<sup>32</sup> apresenta como conjectura de מחרלל cujo sentido primário parece ser tecnicamente militar: “ferido em batalha”, “trespassado”. O Sl 69,27 oferece-nos um paralelo de situações bem expressivo; o salmista apesar do seu zelo pelo templo e pela causa de Yahwé, sente-se não apenas perseguido pelos seus inimigos, mas também “ferido” por Deus no seu corpo. O servo vive o seu sofrimento, aparentemente, como um castigo, mas, de facto, ele tem já um sentido vicário e de salvação para os outros<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> M. DELCOR, “ענע”, in THAT, II, 38.

<sup>30</sup> Segundo o pensamento bíblico, o sofrimento e o pecado estavam intimamente relacionados como causa e efeito(Is 40,2: Jerusalém sofre por causa do seu pecado). Aliás, a perspectiva do poema é clara: o servo é tido como um pecador, um transgressor da Lei e não é possível dissociar o seu estado de aniquilamento da sua presumível condição de pecador. A imagem do leproso parece constituir o cenário de fundo, já que o termo נע utiliza-se para descrever a lepra(Lv 13) e vários são os textos que aludem a ela como um castigo de Yahwé(Lv 24,8; 1 Rs 8,37).

<sup>31</sup> R. MARTIN-ACHARD, “ענה”, in THAT, II, 341-350.

<sup>32</sup> L. KOELER - W. BAUMGARTNER, HALAT, I, 307.

<sup>33</sup> W. DOMMERSHAUSEN, “חלל - halal II”, in TWAT, II, 985.

Por outro lado, a própria noção de “carregar”, “suportar” (סבל e נשא) implica aqui uma dupla consequência: o servo deve suportar os pecados dos outros e o castigo que daí deriva. Ora, os verbos נשא e סבל contêm já em si a própria ideia de humilhação. Assim, סבל significa carregar algo pesado (Is 46,7); סבלו - סבלו é o fardo pesado que devem carregar os que se encontram em trabalhos forçados (Is 9,3; 10,27; 14,25), enquanto סבלה indica a escravatura a que o povo estava sujeito no Egito (Ex 1,11; 2,11). O Deutero-Isaías usa vocabulário muito variado para traduzir esta condição do servo que carrega, no seu sofrimento, os pecados que não são os seus e o castigo que aos outros era devido. Eis algumas dessas expressões:

נשא חלינו הוא נשא - 53,4a: “Ele suportava os nossos infortúnios”.

סבלנו ומכאבינו סבל - “... e carregava as nossas dores”.

מדכא מעונותינו - 53,5a: “Humilhado por causa das nossas culpas”.

יהוה הפניע בו את עון כלנו - 53,6b: “Yahwé descarregou (impôs) sobre ele a culpa de todos nós”.

Além disso, como cenário deste versículo (e do seguinte) temos outro problema; o profeta põe em questão a perspectiva tradicional sobre a origem do sofrimento. Visto como fruto do pecado, o castigo era a recompensa que podiam esperar os pecadores em virtude das suas obras. Assim é tido e julgado o servo pelos demais. A contraposição entre a obra do servo e as suas dores mostra-nos, porém, que assim não é. O servo é um inocente que não fez qualquer mal e o seu sofrimento não tem mais sentido em si, mas apenas como serviço aos demais, ou seja, numa perspectiva vicária de expiação. Aliás, 53,5b abre-nos, pela primeira vez, uma nova porta:

מוסר שלומנו עליו - “O castigo que nós merecíamos (como recompensa) caiu sobre ele”.

Segundo Gerleman, שלם pode significar “recompensa (retribuição)” na dupla acepção positiva e negativa<sup>34</sup>, ou seja, enquanto satisfação (positiva) e enquanto castigo ou punição (negativa). Assim, cada um é recompensado por Deus segundo as suas obras e o castigo é apresentado como fruto directo do pecado. É nesta perspectiva que o servo é visto em 53,4b. Porém, 53,5a inicia já uma outra concepção: as suas dores resultam do nosso pecado e não do seu. Isto mesmo vem explicitado em 53,5b

<sup>34</sup> G. GERLEMAN, “שלם”, in THAT, II, 927. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*, 830, acena também a este significado de שלם quando seguido dum dativo de pessoa (Jz 1,7: 2 Rs 9,26; Sl 62,13).



através do termo שְׁלֹמֹנוֹ (a nossa recompensa, o que era devido aos nossos méritos).

Neste sentido, a teologia da ‘retribuição’ conhece aqui uma nova abertura, que vai na linha do sofrimento como expiação vicária: o servo não sofre pelo seu pecado, mas pelo nosso. Desta forma, os versículos 4-5 consolidam um duplo contraste:

- o sofrimento do servo é devido ao nosso pecado;
- nós julgamo-lo pecador, quando na realidade ele é inocente.

Desta forma, podemos concluir que o Dt-Is se situa numa nova perspectiva da teologia bíblica, pondo assim em causa a concepção de que o sofrimento seja sempre a recompensa(negativa) do pecado. O profeta reforça, desta forma, o valor do sofrimento enquanto expiação vicária dos pecados dos outros<sup>35</sup>, ou seja, das transgressões do seu povo(עַמִּי: 53,8).

e) 53, 7:

Através duma série de imagens, este versículo continua a descrição da humilhação do servo. Mais do que os vocábulos em si, é o contexto que confere à narração uma grande dramaticidade, preparando desta forma o desenlace fatal que conduz à morte e sepultura do servo<sup>36</sup>.

נָגַשׁ וְהוּא נִעְנָה וְלֹא פָתַח פִּי - “Foi vexado e humilhou-se e não abriu a sua boca”.

A reacção do servo ao sofrimento que enfrenta e a dos ‘inocentes perseguidos’ de que falam os ‘salmos de lamentação’ não têm paralelo, como a própria estrutura passiva das frases que a descrevem o deixa entender<sup>37</sup>.

A raiz נָגַשׁ implica a ideia da violência física exercida sobre uma pessoa(no *Niph'al* – ser maltratado, ser oprimido, ser vexado: 1 Sam 13,6;

<sup>35</sup> O profeta reforça esta ideia com tanta insistência que a encontramos ao longo de todo o canto: 53,4: duas vezes; 53,5: quatro vezes; 53,6: uma vez; 53,8: uma vez; 53,11: uma vez igualmente; 53,12: duas vezes. Temos nada menos do que onze referências directas num espaço de nove versículos.

<sup>36</sup> Segundo C. WESTERMANN, *Isaia*, 318, teríamos aqui uma estrutura semelhante ao Credo Apostólico, cujos vv. 7-9 correspondem ao “sofreu, morreu e foi sepultado”, enquanto que os vv. 2-3 apresentavam a vida do servo em paralelo com a descrição do “nascimento de Cristo”.

<sup>37</sup> Cf. Sl 22; 38; 69; 70, onde não só se implora a salvação e a ajuda de Yahwé, mas igualmente se exige vingança e castigo contra os carrascos e malfeitores. Em contrapartida, o servo não exige nada, nem implora qualquer tipo de socorro da parte de Deus.

14,24; Is 3,5). O mesmo se diz a respeito da situação do povo de Israel no Egito, obrigado a trabalhos forçados (Ex 3,7; 5,10.13). É diante desta realidade que ganha sentido a atitude silenciosa e passiva do servo (לֹא פִתַּח פִּי: não abriu a sua boca). A expressão ocorre duas vezes no verso<sup>38</sup>, reforçando a imagem do silêncio do servo face à violência hostil. Ele não abre a sua boca, o que significa que não esboça qualquer tentativa de defesa, mesmo mediante a palavra. Por exemplo, tanto Jeremias como os autores dos ‘salmos de lamentação’ defendem-se dos seus adversários (Jr 11,20; Sl 7,10; 69,25) e imploram a Yahwé o castigo para estes. Diante do sofrimento, o servo não se lamenta, nem implora protecção. É nesta perspectiva que a imagem da ovelha muda que é conduzida ao matadouro ganha sentido. Tal imagem é aplicada também a Israel (Sl 44,12.23) e a Jeremias (11,19). Porém, só aqui no poema de Isaías ela alcança o seu verdadeiro significado, já que o servo não se defende de ninguém, nem esboça qualquer gesto ou palavra nesse sentido. Os grandes sofredores do AT não mostram a paciência, nem a resignação do servo, tais como o profeta de Anatot, Habacuc e mesmo Job. Enquanto em 52,15 os reis fecham a sua boca em sinal de espanto face ao anúncio sobre o servo, agora é ele mesmo que emudece e não recorre à palavra para se defender (Sl 38,14-15). Aliás, o silêncio do servo está bem sublinhado neste versículo, não só pela insistência na expressão “e não abriu a sua boca”, mas ainda pela imagem da ovelha muda (נֹאֲלָמָה) que não oferece resistência aos seus tosquiadores. Nesta perspectiva, pode dizer-se que este verso prepara bem a morte e sepultura do servo como fase final do seu processo de humilhação.

*f) 53,8-9a:*

Estes dois versículos completam a descrição do projecto existencial do servo sofredor mediante a sua condenação e morte. Embora esta não seja totalmente explicitada no poema, ela está implícita nos termos קָבְרוּ (sua sepultura) e בְּמָתוֹ (na sua morte). Quanto à sua condenação (isto é, ao processo da sua morte) o texto não é claro:

מַעֲצָר וּמִשְׁפָּט לֹא - “Devido à coacção e a uma sentença (injusta) foi eliminado”.

<sup>38</sup> L. KOEHLER, “Deuterocesaja (Jesaja 40-55): Stilkritisch untersucht”, BZAW 37(1927) 94s, diz que tais repetições são características do Dt-Is, sendo este o exemplo mais belo e expressivo de todo o escrito.

Os termos **עצר** (oprimir, restringir, o que acarreta a opressão e vexação) e **משפט** estão aqui condicionados pelo valor da preposição **מן**. A palavra **עצר** poderia ter, segundo o paralelo do Sl 107,39, um sentido causativo (por causa da opressão...), embora em Jr 33,1 e 36,5 pareça referir-se a um impedimento forçado, concretamente à prisão, o que não permite ao profeta exercer o seu ministério profético.

Quanto a **משפט**, Liedke<sup>39</sup> pensa que este vocábulo designa aqui ‘sentença’, isto é, uma sentença de condenação à morte, o que vem depois explicitado no versículo seguinte<sup>40</sup>. Sendo assim, o servo teria sido eliminado (preso) por coacção e de forma injusta, ou seja, por meio duma sentença iníqua, já que tudo quanto antes dele se diz atesta nesse sentido, pois na sua boca não foi encontrada mentira (53,9: **לא מרמה בפיו**), o que constitui a prova mais evidente da sua inocência<sup>41</sup>.

Quanto a **לקח**, o seu uso muito diversificado e a falta de paralelos expressivos não facultam o esclarecimento do seu significado preciso. Comparando com Gn 5,24 (a respeito de Henoc) e 2 Rs 2,3.5 (acerca de Elias), poder-se-ia tomar aqui em sentido absoluto: o servo como que foi levado, subtraído (tomado no sentido de arrebatado)<sup>42</sup>. Porém, as alusões à sua sepultura e morte põem em causa uma tal hipótese, podendo tratar-se antes duma simples referência à sua condenação (eliminação).

Quanto à expressão **נזיר מארץ חיים** (foi eliminado da terra dos vivos), interpretada literalmente significa que o servo morreu. Aliás, nos ‘salmos de lamentação’ (Sl 88,6; Lm 3,54) e em Ez 37,11, a raiz **נזר** implica, de facto, exclusão, destruição<sup>43</sup>, o que, neste contexto, equivale a **מורה** (53,9). Apesar de excluído da ‘terra dos vivos’, a vida do servo tinha um sentido,

<sup>39</sup> G. LIEDKE, “שפט”, in THAT, II, 1006.

<sup>40</sup> Segundo C. R. NORTH, *The Suffering Servant*, 124-125, esta frase apresenta três possibilidades de tradução:

I: “From imprisonment (custody, arrest) and from judgment he was taken”;

II: “by reason of an oppressive judgment he was taken”;

III: “without hindrance and without judgment he was taken”.

<sup>41</sup> G. W. AHLSTROEM, “Notes to Isaiah 53,8f”, BZ 13(1969) 95-98, fazendo paralelo com 1 Sam 9,17 e Jz 18,7 propunha: “ele foi destituído da sua justa dominação”. G. R. DRIVER, “Isaiah 52,13-53,12: The servant of the Lord”, in *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103(1968) 94, fala de ‘protecção’ (sem protecção e sem processo legal).

<sup>42</sup> Cf. H. CAZELLES. “Les poèmes du serviteur”, 39.

<sup>43</sup> M. GORG, “נזר”, in TWAT, I, 1003-1004.

o qual será confirmado por Yahwé, pelo que a expressão cria um climax propício ao anúncio da sua futura glorificação.

O versículo 53,9a representa o apogeu da humilhação do servo na sua morte. Tido como pecador e desprezado por todos em vida, na morte não lhe é reservada melhor sorte, já que lhe é dada sepultura indigna. Em relação a רשעִים, a raiz רשע (ser ímpio, ser culpável) descreve, antes de mais, “aqueles que ameaçam a vida dos outros” (Jr 5,26; 2 Sam 4,11), sendo os pobres(humildes) e os justos as suas vítimas<sup>44</sup>.

Por sua vez, עשיר (prosperar, ser rico) é um termo paralelo ao anterior, mas com um conteúdo moral negativo: ímpio, rico que usa processos injustos para enriquecer<sup>45</sup>. Tanto um termo como outro designam uma classe de pessoas com uma conotação moral muito negativa (Mq 6,12). Por isso, pede-se a Yahwé que livre o justo das suas garras (Sl 17,13; Jr 15,15). De facto, quando alguém é contado entre os ‘ímpios’ e os ‘malfeitores’, mesmo na morte, isso é considerado uma grande desventura aos olhos dos justos do povo eleito. Ao servo é reservada essa sorte na sua sepultura, coroando assim todo um projecto existencial de sofrimento humilhante. O profeta, porém, deseja contrapor a essa situação um juízo de valor sobre a vida do servo; “não fez qualquer mal, nem foi encontrada mentira na sua boca” (53,9b). Por isso, a sua morte não é um castigo, nem uma punição; é uma entrega voluntária (הערה למות) que o servo faz de si mesmo, obtendo assim um contraste nítido face à doutrina vigente de que tanto o sofrimento como a morte eram o castigo do pecado.

#### 1.4: *Sentido da humilhação:*

Abrangendo toda a sua vida, a humilhação do servo ocupa a parte central do poema, tanto no que concerne ao texto em si, como no significado que assume em relação ao conjunto do canto.

Vimos já que esta descrição segue um plano lógico segundo um projecto existencial individual: o servo é um indivíduo de cuja caminhada

<sup>44</sup> C. VANLEEUEWEN, “רשע”, in THAT, II, 814. O termo parece implicar sempre uma oposição à Lei de Yahwé, pois aqueles a quem é aplicado são sempre vistos como culpáveis e objecto da punição divina.

<sup>45</sup> Em A. WOCKEN, “Die Reiche im AT. Ein Beitrag zu Jes 53,9”, TTZ 62(1953) 52-85, temos um longo estudo sobre a problemática destes vocábulos, especialmente no que concerne ao seu conteúdo moral.

faz parte o sofrimento como uma constante desde o nascimento(53,2) até à sua sepultura(53,9).

Nós temos aqui a primeira parte dum esquema teológico de ‘abaixamento-elevação’ cujas origens remontam ao mais genuíno pensamento bíblico, de que 1 Sam 2,6-8, apesar da sua recente composição, se faz eco<sup>46</sup>.

Apresentada segundo a mentalidade bíblica mais corrente(o sofrimento é fruto do pecado, ou seja, a sua recompensa negativa), a humilhação do servo vem descrita numa sequência antagónica:

- para os outros, o servo sofre porque é um castigado por Deus;
- para o profeta, ele é inocente e sofre pelos seus contemporâneos.

Uma das perspectivas bíblicas do sofrimento como humilhação diz respeito à pedagogia divina que por esse meio procura provar e conhecer o íntimo do coração humano, tanto no aspecto individual como em comunidade. A experiência de Israel no deserto é apresentada nesse sentido(Dt 8,2-6).

Porém, no que concerne à humilhação, Is 53 oferece-nos uma nova abertura dentro do pensamento bíblico e uma nova solução ao problema da dor: o sofrimento vicário. Desta forma, o Deutero-Isaías representa um passo em frente na ‘superação’ da mentalidade tradicional israelita no que diz respeito ao sentido do sofrimento e da dor e à sua relação com o agir humano. A consequência directa do pecado do homem é a morte(inclusive em sentido colectivo quando se trata do povo de Israel). Porém, o sofrimento é a primeira admoestação de Yahwé ao pecador e por isso, todo o sofrimento é apresentado como consequência imediata do pecado. Também o servo é tido por pecador, condenado à morte segundo o pensar dos seus contemporâneos.

Apesar de inocente, o servo partilha da condição de pecador(sofrendo), enquanto que os pecadores beneficiam da sua condição de inocente. Por outro lado, a atitude do servo face ao sofrimento de que é vítima supera, realmente, tudo quanto se podia dizer ou esperar de alguém. A riqueza das imagens utilizadas pelo autor traduz bem esta realidade. O seu silêncio confrontado com os vexames de que é alvo confere um novo significado ao anúncio da exaltação futura e outorga à sua função de intercessor um valor insuperável que não conhece precedentes no mundo bíblico.

<sup>46</sup> Este esquema tem uma conotação cultural muito forte; o seu *Sitz im Leben* pode situar-se aí, tal como se pode comprovar pelo seu uso frequente nos salmos(30,4; 113, 7-9). Isso, porém, não significa que ele não seja anterior à própria organização cultural, podendo, inclusive, constituir um eco do fundo comum das religiões semíticas no interior do mundo bíblico, tal como pretende a “Escola das Religiões” e a teoria da interpretação cultural do poema.

## Capítulo 2: Exaltação do servo

À semelhança da humilhação, também a glorificação do servo vem apresentada no poema em dois momentos diferentes e perspectivada em formas diversas:

- 52,13.15: anúncio de Yahwé sobre a exaltação futura;
- 53,10b-12: explicitação desse anúncio.

Ao contrário da humilhação (descrita em termos de passado), o tema da exaltação é desenvolvido pelo profeta em perspectivas de futuro, tanto no anúncio como depois na sua explanação.

Quanto ao primeiro, este oráculo constitui a novidade fundamental do poema: contraposta ao sofrimento, a glorificação conferirá a todo o canto uma significação diversa do que sucedia nos poemas anteriores. O tema é aí apenas formulado, mas o autor nada diz sobre o seu conteúdo preciso, deixando assim em suspenso o futuro do servo. Esta mesma conclusão pode ser deduzida a partir da reacção dos reis e das nações (Is 52,15).

Em relação à 2ª parte (53,10b-12), o problema é já diferente; aí se explicita o conteúdo da recompensa antes anunciada. Proclamada no começo, a exaltação apenas se concretiza no fim do canto, sendo assim intercalada pela descrição da humilhação do servo e conferindo àquela um novo sentido e uma nova motivação. Aliás, embora seja apresentada em termos de futuro, os últimos versos do poema mostram-nos que estamos diante duma glorificação que se integra num contexto normal de recompensa temporal, mesmo que o Dt-Is abra já uma porta na superação dessas categorias.

### 2.1: *Esquema estrutural:*

Perspectivada em dois momentos, a exaltação do servo está intercalada no texto como que fazendo diálogo com a sua humilhação. Temos em tudo uma estrutura idêntica à anterior:

-52,13.15: anúncio de Yahwé sobre a glorificação futura do servo, descrita em dois tempos: o anúncio em si (52,13) e a reacção dos reis e das nações diante da recompensa do servo (52,15).

-53,10b-12: descrição progressiva da exaltação e a explicitação do seu conteúdo:

- *Recompensa de carácter temporal*: uma descendência e longa vida, testemunhada pelos interlocutores do poema em ‘nós’(53,10b-11a);
- *Alteração do quadro tradicional duma recompensa apenas temporal*: 53,11a.b(עֲשֵׂה), o servo é um morto que ‘vê e se sacia’, o que quer dizer que Isaías 53 rompe com o esquema duma recompensa meramente histórica, abrindo já uma perspectiva escatológica de salvação;
- *Yahwé confirma a exaltação do seu servo*: este é contado entre os grandes e os poderosos(53,12a).

Tal como sucedia já com a humilhação, também aqui se pode constatar o climax progressivo, embora menos evidente, que esta glorificação assume ao longo do canto. O servo é dado como que em espectáculo às nações e aos reis, como uma coisa jamais narrada e da qual ninguém ouvira antes falar. A novidade do anúncio apresenta-se assim desconcertante. O paralelismo temático e sintético entre os dois temas(sofrimento e glória, humilhação e exaltação) é perfeito: abaixamento-elevação; passado-futuro; acção temporal-escatologia.

O esquema usado pelo profeta, quer seja analisado do ponto de vista literário e cultural, quer teológico e temático, tem um objectivo muito preciso e bem claro: tornar compreensível a glorificação e o sucesso daquele que aparentava ser o mais desprezível ser humano, tanto da parte dos homens como da parte de Deus.

Por outro lado, o Deutero-Isaías integra todo o drama da vida do servo(o seu sofrimento) num plano de salvação messiânica onde a morte que não tinha sentido encontra uma retribuição gloriosa, englobando assim o sofrimento e a exaltação dentro do mesmo projecto totalizante.

## 2.2: Crítica textual:

A exaltação do servo é-nos descrita em dois momentos do texto e mediante dois géneros literários diferentes a que o autor recorre; no primeiro(52,13.15), temos um anúncio de apresentação; o segundo (53,10b-12) é a explicitação desse anúncio em termos de futuro.

No que concerne ao texto em si, a primeira parte não apresenta problemas textuais de maior, já que o seu conteúdo não é polémico. Outro tanto não sucede com a segunda.

.52,15: מִיָּדָי - TH, DSIa e b, Th, Aq, S, Vulg, Pesh, Tg.

Os testemunhos textuais são muitos e os mais importantes, sendo apenas contrariados pela versão dos LXX(θαυμάσονται). É difícil encontrar

a ‘Vorlage’ deste termo; porém, tal como já acontecia com Is 52,5, o tradutor grego de Isaías recorre a esse verbo quando encontra dificuldades na tradução do hebraico. Quanto às demais traduções antigas, elas situam-se todas na esfera de יָזַח: The Aq(ῥαντῖσει), Vulg (aspeget), Pesh(מַדְכֵּחַ) e Tg(יְבַדֵּךְ), S(ἀποβάλλει).

.53,10b-12: Nesta perícope, o versículo mais problemático é 53,11; temos a introdução da palavra אִוֵּר como complemento de יָרְאֵה, confirmada por Qu(DSIa e DS Ib) e os LXX.

O termo אִוֵּר, de facto, não é mais do que a explicitação do verbo יָרְאֵה. Por isso, a maior parte dos exegetas judeus medievais sentiram necessidade de atribuir um complemento a esse verbo, destacando-se entre os termos propostos ‘prosperidade’, ‘retribuição’, ‘posteridade’, ‘realização dos seus desejos’, etc. Por outro lado, אִוֵּר poderia aparecer aqui como um paralelo de בְּדַעְתּוֹ (luz e conhecimento), dois vocábulos muito expressivos na teologia de Qumrân, o que faz supor certa influência da seita essénia sobre o judaísmo alexandrino. Esta é, aliás, uma hipótese já formulada por Seeligmann<sup>47</sup>.

Segundo DSIa, בְּדַעְתּוֹ deve ligar-se a יְצַדִּיק, o que introduz uma certa clareza na construção da frase, fazendo um paralelo com a seguinte como se refere acima. Outras alterações menores, especialmente de escrita são: יְעוֹנְתָם em vez de וְעוֹנְתָם (17; 23; 30; 93; 112; 150;), tal como יִסְבֹּל por יִסְבֵּל (93; 112; 150; 253). Estas duas variantes são testemunhadas mais ou menos pelos mesmos manuscritos.

Quanto ao v. 12, apenas os substantivos עֲצוּמִים (diversos Ms propõem outra forma עֲצָמִים: 30; 91; 150; 154) e לְפִשְׁעִים (temos לְפִשְׁעֵם: 93; 112; 210) apresentam alterações de assinalar. Em relação a este último termo, temos ainda a forma לְפִשְׁעֵיהֶם proposta pelos Ms de Qu(DSIa e DS Ib). Se exceptuarmos a introdução da palavra אִוֵּר (Qu), nenhuma variante assinalada assume destaque no conjunto do texto e são essencialmente devidas a um processo de escrita defectiva.

### 2.3: *Vocabulário de exaltação:*

O desenvolvimento deste tema não apresenta a riqueza literária e a diversidade de vocabulário que o profeta utilizara na descrição do sofrimento.

<sup>47</sup> J. L. SEELIGMANN, “θεῖξαι αὐτῷ φῶς ”, *Tarbiz* 27(1957) 127-141.



Não temos a variedade de imagens e comparações antes empregues; pelo contrário, a descrição é sóbria e directa:

a) 52,13:

Tal como em 42,1, Yahwé faz aqui a apresentação do seu servo; o poema rompe com o seu contexto através da partícula הנה<sup>48</sup>, iniciando, desta forma, uma nova perícope e uma nova temática, totalmente alheia ao desenvolvimento lógico do texto do Dt-Is.

O tema da exaltação do servo é anunciado mediante uma série de verbos que constituem o seu núcleo central e deixam antever um futuro glorioso e de grande sucesso para o personagem central do poema. Eis:

ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד - “Eis que o meu servo prosperará, erguer-se-á, será elevado e muito exaltado”.

Quanto a ישכיל, a raiz שכל tem no âmbito do AT um uso e uma significação muito diversificada, por vezes até difícil de precisar, sendo necessário recorrer aos seus paralelos (ידע; בין). O significado principal, porém, parece ser “prestar atenção”, “olhar com sentido de penetração” (Gn 3,6: ונחמד העץ להשכיל). Daí derivaria o sentido de “ser prudente”, “ser judicioso”<sup>49</sup> e, consequentemente, “ter sucesso”, como é dito, antes de mais, de certos personagens importantes da história de Israel (David, Salomão, etc.). Neste sentido, os paralelos abundam um pouco por toda a parte e são particularmente significativos para o caso concreto do servo:

• Dt 29,8: שמרתם את דברי הברית הזאת... למען תשכילו

As palavras são colocadas na boca de Moisés e dirigem-se a toda a assembleia de Israel; elas constituem uma exortação conclusiva que prepara a renovação da aliança. O sucesso da comunidade dos filhos de Israel depende do cumprimento da aliança e dos preceitos que esta impõe.

• Js 1,7-8: לשמר לעשות ככל התורה... למען תשכיל

<sup>48</sup> A partícula הנה reforça o sentido da afirmação e tem um valor demonstrativo bem evidente dentro do contexto, cf. P. JOÜON, *Grammaire*, 502, n. 164a e 167, 1.

<sup>49</sup> M. SAEBO, “שכל”, in THAT, II, 824-825.

A condição do êxito de Josué nas suas empresas de conquista da terra da promessa depende do cumprimento da Lei, o que faz desta a condição imprescindível para uma tal tarefa.

• 1 Sam 18,14: ויהי דוד לכל דרכו משכיל ויהיה עמו

O tema do sucesso de David é retomado várias vezes neste capítulo: 18,5.14-15.30. O contraste entre David e Saul é evidente e em 18,14 o autor deixa-o transparecer claramente: ויהיה עמו - “e Yahwé estava com ele”. Todo o contexto do 4º poema do servo coloca-nos numa perspectiva semelhante: o sucesso do servo é devido à acção de Yahwé.

• 1 Rs 2,3: ככתוב בתורת משה למען תשכיל

David, antes de morrer, exorta Salomão, traçando-lhe o caminho do seu êxito futuro; a condição do mesmo está igualmente no cumprimento da Lei de Moisés, da qual o novo rei não se deve afastar. Isso constitui, no fundo, um padrão de conduta para um autêntico rei de Israel.

• 2 Rs 18,6-7: ויהיה יהוה עמו... ישכיל

Trata-se do elogio póstumo de Ezequias; tal como os seus antecessores David e Salomão, no seu período de glória, este rei deve o seu sucesso ao facto de ter guardado os mandamentos da Lei.

Os exemplos referidos são elucidativos. O cenário é sempre idêntico: o êxito depende do apego à Lei de Yahwé. O verbo שכל não tem aí qualquer conotação de carácter transcendental, referindo-se apenas ao sucesso de cariz temporal, tanto a nível administrativo como nas guerras contra os inimigos de Yahwé. A sua explicitação é narrada nestes termos: יהוה עמו - “Yahwé estava com ele” (1 Sam 18,14; 2 Rs 18,7). O mesmo acontece com o servo.

Por sua vez, Jr 23,5 aplica este mesmo verbo ao futuro rei-messias: והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל.

Este gémen messiânico de ascendência davídica terá como missão praticar o direito e a justiça sobre a terra (עשה משפט וצדקה בארץ). Estabelece-se assim um nexo directo mediante o verbo שכל entre o futuro messias davídico e os seus antepassados mais representativos: David, Salomão, Ezequias. Assim, o “proceder de modo judicioso e rico de sucesso é próprio do futuro rei justo que está para vir (Jr 23,5) e do exaltado servo de Yahwé”<sup>50</sup>. Tal como o êxito dos personagens atrás evocados tem

<sup>50</sup> M. SAEBO, “שכל”, 825.

uma conotação messiânica (eles são protótipos do messias futuro), também esta se apresenta como fazendo parte do próprio sucesso do servo.

Além disso, o verbo שכל tem igualmente uma forte referência sapiencial; em Gn 3,6 o “fruto é bom para conferir a sabedoria”, a qual conduz ao procedimento correcto e este traz consigo o sucesso. A exaltação do servo, como se pode verificar através do poema (53,11: בָּדַעְתּוּ), é apresentada como consequência directa deste processo. Neste sentido, os demais verbos do verso apenas vêm explicitar e completar o significado de שכל.

Assim, יָרוֹם (da raiz רָם - רָמוּ: ser alto, erguer-se, elevar-se) tem um uso muito diversificado; diz-se, por exemplo, dum povo “corpulento e de estatura elevada” (Dt 1,28; 2,10.21: עַם גָּדוֹל וָרָם); dos “cimos dos montes” onde se praticavam os cultos idólatricos (Ez 20,28: כָּל גִּבְעָה רֹמָה), bem como do “trono elevado de Deus” (Is 6,1: עַל כִּסֵּא רָם). Em Is 57,15 o termo vem usado como atributo divino (רָם וְנֹשָׂא: excelso). Segundo a opinião de H.-P. Stähli<sup>51</sup>, em 52,13 o verbo teria um sentido positivo que se pode traduzir por *chegar à glória, exaltar*, apresentando como textos paralelos: 1 Sam 2,7 (מְרוֹמִים); 2 Sam 22,49; Sl 18,49 (תִּרְוַמְנִי). Implicando a ideia de grandeza e de poder, isso tem como realidade de fundo a acção de Yahwé enquanto sujeito activo: é Ele que exalta, que eleva o homem à sua glória (1 Sam 2,7; Sl 18,49; Is 53, 13). Este futuro Qal יָרוֹם continua assim o sentido da glorificação futura expressa já no primeiro verbo<sup>52</sup>.

Perspectiva idêntica abre-se para נָשָׂא (na forma Niph'al: ser elevado, ser exaltado) que se encontra muitas vezes em conjunto com יָרוֹם e גָּבַהּ, especialmente em Is: 2,2.12-14; 6,1; 30,25; 57,7. Em 52,13 estes verbos indicam o climax progressivo da exaltação do servo, explicitando o conteúdo de יִשְׁכִּיל, sem no entanto acrescentar algo de novo. A singularidade deste anúncio está bem testemunhada não só pelo seu contexto, mas também pelo contraste que em seguida se faz com a humilhação. Podemos dizer que não conhece precedentes no pensamento bíblico e apenas leves indícios se podem constatar em 1 Sam 2,8 e Sl 113,7-8. Porém, como diz Von Rad, o anúncio proclamado em 52,13 deve ser

<sup>51</sup> H.-P. STÄHLI, “יָרוֹם”, in THAT, II, 757.

<sup>52</sup> M. DAHOOD, “Hebrew-Ugaritic Lexicography III”, 323-324, pretende ver em יָרוֹם uma forma participial, o que não parece justificar-se, já que o futuro Qal é uma forma correcta que se integra perfeitamente no sentido da frase.

considerado à luz de 53,11b-12, já que é na 2ª parte do oráculo que ele se concretiza<sup>53</sup>.

b) 52,15:

O significado deste verso no conjunto da exaltação é secundário; ele traduz apenas a reacção dos reis face ao sucesso futuro do servo. Na realidade, nada se afirma aqui sobre o sujeito; temos somente a descrição duma atitude de silêncio e de espanto perante a novidade do oráculo que acaba de ser proclamado através da expressão **יִקְפְּצוּ פִּיהֶם** (fecharão a boca, deixarão de falar, cf. Sl 107,42) que se contrapõe a **שִׁמְחוּ** (52,14a), definindo a admiração dos *'rabiim'*. Tal como os reis se prostrarão diante de Yahwé por causa dos seus feitos (Is 49,7) e de Israel porque é objecto da acção benéfica do seu braço (49,23), também agora se maravilharão diante do servo por causa da sua glória futura. Este versículo cria assim uma encenação dramática que reforça o significado do poema em si e confere um realce ainda maior à glorificação do servo agora anunciada.

No entanto, o seu contexto não é pacífico. O verbo **יִזְרֹק** (יִזְרֹק) apresenta-se de difícil tradução e muitas têm sido as emendas propostas<sup>54</sup>. Embora a tradução grega apresente 'maravilhar-se-ão', de acordo com o sentido do verso, **יִזְרֹק** pode significar também 'aspergir', significado este que foi assumido pela *Vulgata* e outras versões antigas e que empresta a todo o versículo o 'background' ideal para a expiação do servo<sup>55</sup> e o seu sacrificio vicário. Aliás, este é certamente um dos termos mais problemáticos de todo o canto. Em linhas gerais, as tendências da sua exegese podem agrupar-se em cinco:

- יִזְרֹק** - *aspergirá*: Th, Aq, Vulg e ainda Lutero, Brenz;
- *expulsará*(ou *dispersará*): S, Tg, Saadya Gaon, Jacob ben Reuben, M. Ibn Crispin, etc.;
- *fará derramar(o sangue) de numerosas nações*: Ibn Ezra, Tanhuma Yerushalmi, Abravanel;

<sup>53</sup> G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1972, 318: o poema começa onde devia acabar, isto é, a exaltação é referida antes da humilhação; por isso, o canto só pode ser bem entendido à luz da sua conclusão, ou seja, do seu resultado final.

<sup>54</sup> Cf. H. S. COFFIN, "Text, Exegesis and Exposition, chs 40-66", in *The Book of Isaiah, The Interpreters Bible*, V, 617-618.

<sup>55</sup> Cf. E. J. YOUNG, "The Interpretation of **יִזְרֹק** in Isaiah 52,15", *Westminster Theological Journal*, III(1941) 125-132.

- *fará falar*: Kimchi, Shelomo Astruc; Isaac Troki, Farissol, Orobio de Castro, etc.;
- *ensinará*: Moshé ben Nahman, Shelomo Levi.

Algumas destas versões e autores têm apenas como apoio a tradução aramaica do Targum, carecendo de qualquer outra fundamentação. A grande objecção contra a tradução por *aspergir* está na construção sintáctica do verbo. Porém, Delitzsch pensa que se trata dum Hiph'il de נָזַח com um acusativo de objecto(a pessoa aspergida), o que, a ser verdade, vinha unir intimamente a glorificação à expiação, conferindo àquela um contexto ritual<sup>56</sup>.

c) 53,10b:

A primeira parte de 53,10 fala do sacrificio do servo que conclui o processo de humilhação e ao qual se contrapõe o hemístiquio 53,10b com a primeira explicitação da recompensa que lhe é prometida. Esta é apresentada aqui segundo a perspectiva tradicional da teologia veterotestamentária: uma descendência numerosa e uma longa vida: יִרְאֶה זֶרַע יֵאָרֵךְ יָמִים.

Embora sejam frequentes as passagens bíblicas de conteúdo semelhante, esta forma sintética apenas se encontra aqui. Temos, no entanto, outras que lhe são muito próximas:

-Dt 4,40: em vez de זֶרַע temos בְּנֵי אַחֲרֵיךְ.

-Dt 17,20: יֵאָרֵךְ יָמִים... הוּא וּבְנָיו.

Tal como em relação a שָׁכַל (52,13) em que o sucesso prometido estava sempre dependente do cumprimento dos preceitos da Torah, também aqui a recompensa implica a mesma condição: Dt 4,40; 2 Rs 3,14. Desta forma, tanto no seu enunciado como na sua explicitação, a glorificação do servo está intimamente ligada à sua condição de 'justo', isto é, de fiel cumpridor da Torah, tal como vem expresso ao longo da descrição do seu sofrimento.

Se na 1ª metade de 53,10b temos uma alusão à recompensa 'material' do servo, a segunda parte deixa já antever que lhe será confiada uma outra missão em perspectiva mais espiritual: חָפֵץ יְהוָה... בִּידוֹ יִצְלַח.

O termo חָפֵץ unido à preposição בִּי designa aqui o sentimento subjectivo de Yahwé, ou seja, "o que agrada a Yahwé, a sua vontade"<sup>57</sup> que

<sup>56</sup> F. DELITZSCH, *Commentar über das Buch Jesaja*, Leipzig 1889<sup>4</sup>.

<sup>57</sup> Cf. M. GERLEMAN, "חָפֵץ", in THAT, I, 624-625.

se realizará através do servo. Atendendo ao significado dos verbos שכל (52,13) e צלח (53,10), estes dois versos traduzem, no fundo, a mesma ideia de sucesso do servo, a qual resulta da lição ensinada pela experiência que mostra que a prudência no agir leva ao êxito<sup>58</sup>.

Na primeira parte da sua obra, o Dt-Is apresenta-nos o plano de Yahwé que tem em Ciro o agente principal: é um mediador em vista da libertação do povo eleito da opressão dos Caldeus(48,14) e da reedificação de Jerusalém(44,28). Porém, estamos em presença de um mediador temporário. O plano de Yahwé não se confina à libertação do seu povo de Babilónia; ele assume uma nova dimensão bem diferente do plano humano(58,13) e para o qual Ciro não está capacitado como mediador. É neste contexto que se insere a mediação do servo e, consequentemente, a sua glorificação. Tal como Ciro(48,15), também o servo será bem sucedido na sua missão(52,13).

Embora seja ainda referida em termos muito vagos e genéricos, como era aliás o quadro teológico de então, a reabilitação futura do servo pode ser comparada ao triunfo de Sião(51,1.9; 54, 1s), tal como a sua humilhação apresenta um paralelismo estreito com a de Jerusalém no contexto global do Dt-Is. “O desígnio de Yahwé prosperará por seu intermédio” significa que o servo exerce uma função que podemos chamar de *mediador* (בִּיָּדוֹ), a qual, todavia, não está ainda definida, uma vez que יָפֶיִךָ não é explicitado no seu conteúdo. Porém, é evidente que a expressão indica que ao sujeito é dado um destaque especial e isso integra-se plenamente no quadro da sua glorificação.

#### d) 53,11:

Este versículo constitui como que uma charneira entre o tema da exaltação(=glorificação) do servo e a sua função de intercessor. No que concerne à recompensa futura, esta é indicada apenas por dois verbos: יִשָּׁבַע e יִרְאָה.

Quanto ao verbo יִרְאָה, a estrutura do verso parece incompleta, carecendo dum complemento<sup>59</sup>; efectivamente, o uso frequente deste verbo no AT pode servir de testemunho à construção especial desta

<sup>58</sup> Segundo L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, HALAT, III, 961, a ideia de ‘sucesso’, ‘bom resultado’ está bem documentada pelo emprego deste verbo em diversos passos proféticos: Is 54,17; Jr 12,1; 13,7.10; 22,30; Ez 15,4; 16,13; Dn 11,27.

<sup>59</sup> Sobre desta questão já aludimos atrás no n.º 2.2.

passagem. Porém, por vezes, não é acompanhado de complemento (Is 42, 18.20). Neste caso, refere-se, directamente, à obra de Yahwé e vem confirmar tudo quanto antes fora declarado sobre o futuro do servo. Podemos dizer que o “servo experimentará” a grandeza da obra de Yahwé em seu favor<sup>60</sup>, tomando conhecimento da mesma, pelo que não serão apenas os outros a testemunhar a sua exaltação, mas ele mesmo sentir-se-á glorificado (שבע e יראה). Aliás, isso vem na sequência lógica da humilhação e é apresentada como uma recompensa directa da mesma (מעמל נפשו).

Algo semelhante se passa em relação a שבע; num grande número de passagens, este verbo é usado em sentido absoluto, especialmente na forma Qal<sup>61</sup>. Tal como יראה, também שבע se refere a tudo quanto Yahwé fará em benefício do seu servo e liga-se directamente ao verso anterior (53,10b). Assim, no contexto da exaltação, tanto יראה como שבע referem-se à recompensa atrás descrita, ou seja, “uma descendência”, “longa vida” e a “vontade (רצון) de Yahwé que terá cumprimento” através da acção do servo. Aberta a uma perspectiva escatológica, a glorificação do servo apresenta-se assim contraposta à sua experiência dolorosa, deixando, no entanto, uma abertura para uma nova missão que lhe será confiada, a qual vem dar um sentido totalmente novo ao problema do sofrimento e da morte inocente.

e) 53,12a:

O primeiro hemistíquio deste verso completa o tema da exaltação em sentido directo, embora ele seja retomado em perspectivas diversas e de forma indirecta em todo o versículo. Porém, aqui interessa-nos especialmente 53,12a, já que a referência directa à recompensa futura do servo vem aí explicitada, completando o que antes fora dito nos dois versículos anteriores: לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל.

Em relação ao seu conteúdo, este situa-se numa perspectiva idêntica a 53,10b, ou seja, dentro dos parâmetros duma recompensa material. Assim, אחלק (da raiz חלק: dividir, repartir) é uma forma intensiva que reforça a acção do sujeito (neste caso é Yahwé) em favor do servo (ל) numa relação muito estreita, tal como em 52,13<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Cf. D. VETTER, “ראה”, in THAT, II, 697.

<sup>61</sup> G. GERLEMAN, “שבע”, *idem*, 864.

<sup>62</sup> Em 52,13 Yahwé fala do servo, anunciando a sua exaltação futura; em 53,12a temos ainda uma relação directa, mas desta vez para concretizar a recompensa que antes tinha sido apenas anunciada.

O verbo חלק vem aqui(53,12a) utilizado duas vezes com dois sujeitos diferentes; no 1º caso, é Yahwé que reparte, dando ao servo uma recompensa não especificada entre ‘os grandes’(ברבים). Essa retribuição pode querer significar, genericamente, a glorificação e exaltação do servo em sentido amplo como dom de Yahwé<sup>63</sup>, sendo reservado o termo שלל (despojos) para a segunda parte do verso numa referência à acção do servo que, como vencedor, reparte os despojos com os demais.

A par da acção de Yahwé e do servo que é expressa pelo mesmo verbo חלק, este verso apresenta-nos igualmente duas classes de personagens entre as quais é agora incluído o servo na sua nova condição: ele é como que entronizado entre “os grandes e os poderosos”(ברבים ואת עצומים).

A raiz רבב assume uma gama de significações muito diversificada, mas indicando sempre a ideia de quantidade e grandeza considerável, dependendo o sentido preciso do seu contexto. A tradução de רבים por ‘grandes’(53,12a) constitui, efectivamente, um belo paralelo com עצומים(‘fortes’, ‘poderosos’)<sup>64</sup>, o que corresponderia ao uso aramaico do termo(Dn 2,48; 7,10). No entanto, está implícita a ideia de poder, já que a repartição dos despojos de guerra testemunha isso mesmo. Em Am 5,12 e Sl 35,18 temos também os dois vocábulos associados, mas como adjetivos, não constituindo, por isso, referências esclarecedoras para Is 53,12a<sup>65</sup>. Aliás, reforçando com o mesmo verbo(חלק) a recompensa do servo, o profeta faz contrastar a sua situação actual com a descrita nos versículos anteriores(53,6-7).

Quanto a שלל, é um termo que se encontra amiúde como complemento de חלק(Gn 49,27; Ex 15,9; Jz 5,30; Sl 68,13; Is 9,2; Pr 16,19). A sua significação precisa não está aqui determinada em concreto, pelo que pode ser tomado como um termo metafórico que apenas pretende realçar a recompensa do servo(Pr 16,19; 31,11) em função do seu sofrimento<sup>66</sup>. É neste contexto que o verso deve ser integrado.

<sup>63</sup> Segundo Gesenius' *Hebrew-Chaldee Lexicon*, 284, a expressão “אחלק לו ברבים” pode traduzir-se da seguinte forma: “eu repartirei com ele uma parte entre os grandes”.

<sup>64</sup> Cf. L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, HALAT, III, 821.

<sup>65</sup> Importa destacar a significação de רבים na sequência do poema; tal como em 52,14, não se trata dum colectivo, mas dum qualitativo, ou seja, ela designa mais uma qualidade do que uma quantidade como tal. Embora o termo fosse usado em Qumrân para designar “os membros da comunidade como um todo”(cf. K. KOCH, *The Prophets*, II: *The Babylonian and Persian Periods*, 142, na sequência de Dn 12,2), também aí, além do sentido quantitativo, se faz sentir o qualitativo, pois pertencer à comunidade era algo singular que distinguia esse membro de qualquer outro judeu.

<sup>66</sup> Efectivamente, o amplo uso deste termo não constitui, só por si, um indicativo preciso para se poder falar, sem mais, dum contexto militar, nem o mesmo pode ser



Quanto ao seu conteúdo, num primeiro momento, ele não vai além duma glorificação ainda marcadamente temporal, tal como é expressa nos versículos 53,10b e 11a, embora em 12a se abra já a uma nova perspectiva. Porém, pela sua linguagem, 53,12a ainda não supera as categorias temporais duma longa vida, duma descendência numerosa e duma posição elevada no campo do poder. Ora, repartir os despojos com os grandes e poderosos é tarefa dos vencedores, tanto reis como chefes militares. O servo é aqui descrito como um vencedor, mas a sua vitória é obra de Yahwé que o recompensa da sua fidelidade no sofrimento. O contexto não nos permite falar doutra luta que não seja o combate pela fidelidade à Torah e ao desígnio de Yahwé. É por isso que Deus lhe concede uma grande recompensa, tal como vem confirmado pela nova missão apresentada em 53,12bc.

#### **2.4: Sentido da exaltação:**

Como vimos, a exaltação do servo é referida no poema em dois momentos: no primeiro(52,13.15), temos o seu anúncio e a reacção que o mesmo desencadeia, enquanto que o 2º nos descreve a sua concretização (53,10b-11a.12a) em termos duma recompensa material segundo as perspectivas do pensamento bíblico de então. Em que consiste essa glorificação?

Podemos dizer que o poema evoca a glorificação futura do servo em dois planos distintos; um, em referência directa ao servo e que engloba o anúncio feito em 52,13.15 e a sua explicitação concreta em 53,10bs; o outro dá a essa glorificação uma dimensão diferente, ora testemunhada na descrição do seu sofrimento, ora referida à sua futura missão de intercessor e justificador dos demais.

Quanto ao primeiro plano, a exaltação é uma nova resposta dada pelo Deutero-Isaías ao problema do sofrimento inocente e da morte pelos outros. O servo é condenado e morre, mas ele era justo. A morte e a dor encontram aqui um novo sentido: o sentido vicário. Ora, tal sofrimento é recompensado por Yahwé e essa retribuição abarca os horizontes duma existência temporal nas suas componentes fundamentais: longa vida (יָאֲרִיךְ יָמִים), uma descendência (זָרַע) e equiparação aos grandes da terra (יַחֲלֹק שָׁלָל). Tidos como fruto do pecado e, por isso, merecidos, o sofrimento e a morte são aqui desvinculados do pecado(53,9b). A justiça

---

explorado como um indício de ambiente de guerra ou de ascendência dinástico-real do servo.

do servo (53,11: ele era justo) acaba por triunfar e a sua vida por assumir uma dimensão superior no âmbito do plano salvífico de Yahwé: חפץ יהוה בידו יצליח (53,10b).

Aliás, a própria narração do seu sofrimento está já estruturada na perspectiva da sua glorificação futura. Porém, o profeta não fala duma ressurreição do servo; a exaltação mantém-se ainda no âmbito da temporalidade, mesmo que a sua missão de intercessor tenha um sentido futuro evidente que vai para além dessa mesma temporalidade. De facto, o servo é um mediador de salvação e isso constitui a sua maior glorificação, uma vez que o seu sofrimento foi aceite e será recompensado por Yahwé.

Desta forma, a glorificação apresenta-se como o resultado do sofrimento, mediante o qual será dada ao servo uma missão que beneficia os outros. Mais do que uma recompensa para si, o servo é glorificado para benefício dos outros e isso constitui, sem dúvida, algo de radicalmente novo para o pensamento bíblico. Neste aspecto, a novidade do poema não é apenas formal e programática; é, fundamentalmente, teológica, pelo que as fórmulas usadas têm já implícito um sentido de “ressurreição”, o que faz com que Is 53 seja uma das primeiras passagens do AT em que esta esperança está declaradamente expressa<sup>67</sup>.

### Capítulo 3: ‘Resultado’ da ‘Humilhação-Exaltação’

Confirmada a inocência do servo e a sua condição de justo, o sofrimento e morte não são apresentados pelo Dt-Is como consequência do pecado, nem como castigo divino. Efectivamente, tanto a sua dor como a glorificação não constituem fins em si mesmas, mas antes meios em função dum projecto mais amplo que confere ao servo uma missão singular. De facto, a sua experiência dolorosa é motivada pelo pecado dos outros (53,4.6) e a exaltação propriamente dita consiste, segundo os vv. 11-12, num serviço de justificação e intercessão em favor dos pecadores. Estamos em presença de uma humilhação e de uma exaltação ‘mediadoras’, resultantes do facto do servo ter carregado sobre si mesmo o pecado dos homens. Isso está bem realçado ao longo do poema mediante um vocabulário muito diversificado que reforça a sua função de mediador de salvação.

<sup>67</sup> Cf. K. KOCH, *The Prophets*, 142.

Tanto o seu sofrimento como a glória têm um sentido e isso resultará para o servo numa nova missão que motivará a conversão daqueles por quem ele sofre. O resultado deste binómio ‘humilhação-exaltação’ é apresentado pelo profeta numa tríplice perspectiva:

- o servo expia as faltas dos pecadores através do seu sofrimento(53, 4-6.10-12);
- o servo justifica os outros(53,11);
- o servo intercede pelos demais(53,12).

Estas três tónicas do poema estão muito próximas e inter-relacionadas entre si; por vezes, é difícil dizer onde acaba uma e começa outra, já que constituem apenas uma perspectiva diferente duma única realidade: o servo é um mediador de salvação para os outros.

Analisaremos, mais detalhadamente, cada uma destas perspectivas teológicas, procurando realçar a sua singularidade. De facto, tanto a expiação como a justificação e intercessão exercidas pelo servo constituem a novidade fundamental dada pelo pensamento deuteró-isaiano ao problema do sofrimento vicário e à morte inocente do justo. Pela sua dor, o justo paciente, mesmo o mais anónimo, justifica os pecadores, expiando as suas faltas e intercedendo por eles junto de Yahwé.

### 3.1: *Expição:*

Uma das componentes que resulta do binómio ‘humilhação-exaltação’ e que se encontra particularmente unida à descrição do sofrimento do servo é a expiação. Esta é descrita em etapas sucessivas, constituindo um longo processo que se inicia em 53,4 a fim de dar sentido e justificar os sofrimentos do servo(53,2-3) e passando a ser uma constante nos demais versículos do canto cujo apogeu se centra em 53,10 com a menção do sacrifício expiatório.

Já anteriormente aludimos ao facto das dores do servo não constituírem um absurdo; Isaías 53 desvincula-se, igualmente, da perspectiva do pensamento bíblico precedente que interpretava o castigo como consequência do pecado pessoal. Ora, este texto vem conferir ao sofrimento uma nova dimensão e essa situa-se no âmbito da expiação. No entanto, a singularidade do poema está no facto do servo não expiar o seu pecado, mas sim o pecado dos outros(53,4-6.8.11-12). Temos seis referências explícitas ao sofrimento do servo enquanto vítima do pecado e das rebeldias dos demais.

Desta forma, a expiação é, no fundo, o elemento fundamental que nos permite encontrar e compreender o sentido dum tal sofrimento, o que faz da figura do servo um sofredor singular que não conhece paralelo.

## a) Vocabulário:

No que concerne à descrição da expiação do servo, podemos distinguir dois modos de apresentação. O primeiro diz respeito à acção de *carregar* e *suportar* as transgressões dos outros; o segundo situa-se, concretamente, em 53,10 com a menção do seu sacrifício expiatório.

Quanto ao primeiro, temos dois tipos de expressões para traduzir essa acção:

- 1) נשא עון (נשא חטא פשע)                      2) פגע עון

No que diz respeito a נשא עון, ela aparece 35 vezes no AT, 8 das quais não pertencem nem ao código sacerdotal, nem a Ezequiel, enquanto 18 fazem parte do código sacerdotal e 9 de Ezequiel, embora todas se situem num contexto sacerdotal<sup>68</sup>. Esta expressão pode assumir, a partir do seu enquadramento bíblico, dois sentidos:

- Um traduz o processo e o movimento ‘transgressão — culpa — castigo (acção-reacção-resultado)’ e pode ter o significado de ‘perdoar a culpa’(Ex 34,7; Nm 14,18; Is 33,24; Os 14,3; Mq 7,18; Sl 32,5; 85,3 e talvez Gn 4,13)<sup>69</sup>.

- O outro refere-se directamente ao problema da expiação mediante o animal para Asasel ou qualquer vítima de sacrifício(Lv 10,17; 16,22) que carrega o pecado do povo<sup>70</sup>.

O paralelo mais próximo da figura do servo como expiador da culpa de Israel encontra-se em Ez 4,4-8. Temos aí נשא עון:

.vers. 5: ונשאת עון בית ישראל - “Tu deves carregar a culpa da casa de Israel”.

.vers. 6: ונשאת עון בית יהודה - “Tu deves carregar a culpa da casa de Judá”.

Comparados os dois textos na sua globalidade, as duas figuras centrais (servo e Ezequiel) têm pouco de comum, já que o servo assume uma importância que não é atribuída ao profeta do exílio. Embora este deva carregar “a culpa da casa de Israel e de Judá”, não se fala do seu sofrimento,

<sup>68</sup> W. ZIMMERLI, “Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel”, ZAW 66(1954) 9-12; F. STOLZ, “נשא”, in THAT, II, 113-114.

<sup>69</sup> R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT*, Gütersloh 1965, 50-54.202-204.217-222.226, pensa que esta expressão(נשא עון - חטא) faz parte da terminologia cultual, significando não só “carregar sobre si o pecado”, mas também “suportar o castigo da própria culpa”(Lv 5,1.17; 7,18; Nm 5,31; Ez 14,10; 18,19s).

<sup>70</sup> W. ZIMMERLI, “Zur Vorgeschichte von Is 53”, SVT 17, Leiden 1969, 239-240.

nem do seu martírio e não há qualquer retrato físico ou moral que os faça semelhantes. Aliás, o servo é causa de salvação e justificação; Ezequiel não. O servo não abre a boca e não profetiza contra ninguém; Ezequiel deve profetizar contra a casa de Judá(4,7). O sofrimento do servo é mais universal, não confinado nem ao espaço, nem ao tempo, enquanto que Ezequiel carrega uma culpa já bem determinada<sup>71</sup>.

Quanto ao segundo momento, nós temos em 53,10 o sacrifício expiatório do próprio servo: **אִם תָּשִׁים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ**. Ele mesmo é convidado(**אִם**) a oferecer-se em sacrifício, não pela sua culpa, pois é inocente(53,9d), mas pela dos outros(53,5), carregando os seus pecados.

O problema central do texto está no termo **אִשָּׁם**; este é muito frequente no AT e, por vezes, torna-se difícil precisar o seu significado. Segundo R. Knierim<sup>72</sup>, ele pode abarcar duas perspectivas:

...uma situação de obrigação em que alguém dá qualquer coisa(Lv 5, 15.18.25; 14,12; 2 Rs 12,17; Is 53,10);

...uma situação em que alguém é ou está obrigado a recompensar o dano feito, dando qualquer coisa(Jr 2,3; Ez 22,4; Os 10,2).

Porém, **אִשָּׁם** pode indicar diversos modos de descontar a falta cometida e não apenas um modo específico e, na sua origem, não parece dever entender-se como um sacrifício, embora mais tarde assuma esse valor ao lado de outros ritos sacrificiais(cf. Lv 6,10; Nm 18,9; 2 Rs 12,17; Ez 40,30; 42,13). A inserção deste termo no contexto do verso 53,10 (**וַיְהִי חַפֵּץ רָכָאוֹ הַחֲלִי אִם תָּשִׁים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ**) parece indicar que se trata aqui duma *restituição*, ou seja, dum sacrifício de compensação pelas faltas e transgressões dos outros<sup>73</sup>. Por exemplo, **אִשָּׁם** emprega-se para designar o sacrifício de purificação-recompensa(caso do leproso que é curado: Lv 14,12) e também o sacrifício expiatório(Lv 5,18) ao qual está ligada a figura e a função do sacerdote(Lv 5,18-26: **וּכְפַר עַלֵּיו הַכֹּהֵן**)<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> W. ZIMMERLI, "Zur Vorgeschichte", 240-242. Segundo este autor, os 390 anos de que fala Ez 4,4-8 como 'tempo de culpa' referem-se ao espaço que vai desde a construção do templo por Salomão até à destruição de Jerusalém em 587.

<sup>72</sup> R. KNIERIM, "**אִשָּׁם**", in THAT, I, 252-253.

<sup>73</sup> Segundo R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, Neukirchen 1967, 207-211, diz que **אִשָּׁם** era uma "antiga forma de sacrifício expiatório em favor do indivíduo". Na mesma perspectiva coloca-se D. KELLERMANN, "**אִשָּׁם**", in TWAT, I, 470, afirmando que em Is 53,10 designa um sacrifício expiatório.

<sup>74</sup> Para H. CAZELLES, *Le messie de la Bible*, Paris 1978, 145, o servo é uma figura sacerdotal, talvez não do sacerdócio de Aarão, mas exercendo funções sacerdotais, tais como o sacrifício pelo pecado(Lv 19,22; 2 Rs 12,17).

Temos assim, que a expiação do servo concretiza-se no carregar a culpa dos outros (עֲוֹן אֲחֵרִים) e na sua entrega ao sacrifício קָדָשׁ (53,10), o que confere ao texto uma tónica de discurso sacerdotal. A comparação de Lv 5,1 com Is 53,2-4 mostra que há estreita relação entre os dois vocábulos (קָדָשׁ e עֲוֹן אֲחֵרִים)<sup>75</sup>. Daí que o servo carregue a culpa e o pecado dos demais não apenas numa função de expiação passiva, como era o caso do animal sacrificado, mas numa perspectiva activa, suportando inclusive o castigo que correspondia a essa culpa (53,5).

b) *Sentido da expiação:*

De acordo com o vocabulário utilizado no poema em relação à expiação, esta devia ser feita pelo culpado, ao qual competia reparar a transgressão, repondo o valor da falta cometida (significado originário de קָדָשׁ). A singularidade do 4º canto consiste no facto do servo expiar um pecado que não é o seu, suportando igualmente o castigo das faltas não cometidas. O profeta quer mostrar ao povo eleito que o seu pecado está já expiado no exílio e que a justiça divina fora já reparada, pelo que não tem mais a temer pelas suas faltas passadas<sup>76</sup>.

Para traduzir o conceito teológico de expiação, o autor recorreu a diversas figuras veterotestamentárias que expiam o pecado do povo (Moisés), as faltas do sacerdócio (Aarão), bem como os pecados de Israel e de Judá (Ezequiel). Todavia, o servo de Yahwé supera estes personagens na medida em que ele não só expia as faltas dos outros, mas também oferece a sua vida em sacrifício. O servo vai, desta forma, restituir algo que não deve e refazer uma união que ele não rompeu.

Apesar de Is 53 não utilizar o verbo כָּפַר, o sofrimento vicário do servo vem interpretado e considerado como um sacrifício expiatório, mesmo que isso constitua, segundo F. Maass<sup>77</sup>, um caso singular no AT. Assim, o sofrimento voluntário e inocente do servo tem aqui uma perspectiva radicalmente nova, o que constitui só por si um contributo singular do Deutero-Isaías para a teologia bíblica do sofrimento e da morte.

Efectivamente, o uso do verbo נָתַן logo em 52,15 introduz muito bem o sentido que o sofrimento do servo vem a assumir no contexto global

<sup>75</sup> W. ZIMMERLI, "Zur Vorgeschichte", 240. Porém, em Lv 5,1 não se emprega קָדָשׁ e עֲוֹן אֲחֵרִים apenas em união com קָדָשׁ tem sentido expiatório. Caso contrário, significa apenas *responsabilidade*.

<sup>76</sup> Cf. A. MÉDEBIELE, "Expiation, le serviteur de Yahweh", in DBS, III, 94.

<sup>77</sup> F. MAASS, "כָּפַר", in THAT, I, 853.

do poema e o seu verdadeiro significado liga-se directamente à perspectiva expiatória da sua paixão<sup>78</sup>. Caso contrário, a alusão à aspersão do servo sobre muitos povos (יִזֶּה גֵּוִים רַבִּים) não tinha qualquer sentido no âmbito do canto, a qual dá um novo realce ao sacrifício do servo (אָשַׁם - 53,10) que coroa todo o seu projecto existencial.

### 3.2: *Justificação:*

Paralelamente à expiação, uma outra componente resulta do binómio 'humilhação-exaltação' do servo: este justifica os demais (53,11). O tema como tal é mencionado, explicitamente, apenas neste versículo, embora se apresente já intimamente unido ao da expiação, sendo os dois consequência directa do sofrimento.

A primeira constatação que se pode depreender do texto é que o servo justifica as multidões porque ele mesmo é justo. É neste sentido que 53,9b assume particular significado: **עַל לֹא חַמַּס עָשָׂה וְלֹא מִרְמָה בִּפְיוֹ**.

Afirmada a inocência do servo, a sua exaltação apresenta-se não apenas como uma retribuição pelo seu sofrimento, mas também como uma institucionalização numa nova função de serviço em benefício dos רַבִּים, ou seja, daqueles mesmos por quem ele sofre.

Essa nova tarefa que lhe é confiada implica não só a sua inocência (justiça), mas faz igualmente com que este partilhe da própria condição de Yahwé (Is 42,21: Yahwé é justo e salvador - **צָדִיק וּמוֹשִׁיעַ**).

Por outro lado, apresentada como recompensa do sofrimento, a missão de justificar os demais tem, essencialmente, uma perspectiva de futuro: ele deve continuar a carregar com as suas culpas (53,11b: **עוֹנָתָם הוּא יִסְבֵּל**). Não é apenas uma tarefa ligada ao passado, mas sim aberta ao futuro, o que confere ao texto uma importância singular.

#### a) *Vocabulário:*

Como vimos anteriormente, em 53,11b inicia-se a 2ª parte do discurso de Yahwé numa referência directa d'Este ao seu servo, completando o anúncio formulado em 52,13-15. O tema é anunciado da forma seguinte: **בְּדַעְתּוֹ יִצְדִּיק צָדִיק עַבְדִּי לְרַבִּים**.

<sup>78</sup> Apesar da construção que apresenta, o sentido de 'aspersir' e, consequentemente, 'purificar' parece impor-se (L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, in HALAT, III, 645). Neste sentido, cf. também J. LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A New Attempt to Solve an Old Problem*, Lund 1951, 38s.

Os dois elementos mais importantes são: דעת e צדיק<sup>79</sup>. Quanto a דעת, da raiz ידע, a análise foi já feita na nota 21.

No que concerne à raiz צדק, ela é utilizada duas vezes neste versículo; uma define o servo na sua essência(ele é justo: צדיק); a outra traduz a acção do servo em favor dos demais(ele justifica: יצדיק). O II Isaías insiste particularmente na צדק como algo que só a Deus pertence(42,21: a justiça de Yahwé ao serviço do engrandecimento da Torah; 45,8: a justiça como algo inseparável da sua salvação)<sup>80</sup>. Ao projecto de Yahwé são associadas figuras humanas dotadas de justiça<sup>81</sup>; é o caso de Ciro que é chamado na justiça(41,2), mas apenas para realizar a justiça, isto é, ser instrumento de Deus e mediador de libertação(45,13). Porém, dele não se diz que é justo(צדיק), nem que justifica(יצדיק). Ora, se isso é afirmado do servo é porque há uma relação muito estreita entre este e Yahwé(50,8), o qual é chamado na justiça para se tornar mediador duma nova aliança(42,6).

Porém, a sua condição de justo está intrinsecamente unida à sua humilhação(53,11) e não é uma simples qualidade moral<sup>82</sup>. O adjectivo צדיק aplica-se directamente ao servo como atributo que define a sua identidade(cf. Jr 23,5-6; Zc 9,9), enquanto que a forma Hiph'il יצדיק seguida de ל(לרבים) dá à acção do servo em benefício dos outros uma perspectiva nova da sua missão: ele não é um personagem estático, mas sim dinâmico, tal como a estrutura do texto o deixa entender.

#### b) Sentido da justificação:

A missão de 'justificar os outros' que é confiada ao servo assume no poema uma dupla perspectiva, testemunhando assim a tarefa singular que

<sup>79</sup> A insistência sobre a raiz צדק neste verso não parece ser uma questão de haplografia, como por vezes é defendido; aliás, se o termo צדיק contraria as leis da métrica e do ritmo, então facilmente teria sido eliminado do texto, tal como parece ter sucedido com אור(testemunhado pelas versões antigas e DSIa e b). Além disso, a eliminação deste vocábulo(צדיק) vai igualmente contra a história da transmissão do texto, pois ele apenas falta em três manuscritos de valor insignificante(K 126, 355, 490).

<sup>80</sup> No Dt-Is a צדק é sempre algo positivo, pois é sempre justiça salvífica, enquanto que משפט, por seu lado, é negativo, uma vez que o seu fim é eliminar os maus, cf. igualmente A. DESCAMPS, "Justice, justification divine", in DBS, IV, 1449.

<sup>81</sup> K. KOCH, "צדק", in THAT, II, 527-528.

<sup>82</sup> Segundo J. J. SCULLION, "Sedeq-Sedaqah in Isaiah 40-66 with Special Reference to the Continuity in Meaning between Second and Third Isaiah", UF 3(1971) 335-348, a Sedeq-Sedaqah não é uma norma ou lei de conteúdo moral, mas antes uma referência aos actos de Yahwé mediante os quais Ele concede a salvação.



é atribuída a este personagem. Por um lado, o servo justifica porque é justo e por isso é introduzido numa relação especial com Yahwé (צדיק עבד); por outro, essa missão está intimamente ligada ao seu sofrimento e à sua exaltação, ou seja, é ao mesmo tempo uma recompensa daquele e uma explicitação desta.

Definir a exaltação do servo a partir desta perspectiva, isso confere-lhe um sentido novo: ele reintegra os demais numa relação perfeita com Yahwé. Temos assim um escalonamento progressivo da missão do servo:

- .ele expia as faltas dos demais, ora carregando com elas, ora entregando inclusive a sua vida em sacrifício;

- .ele justifica as multidões (רבים), restabelecendo-as numa relação perfeita com Yahwé:

- .ele intercede pelos pecadores, indo ao encontro de Yahwé em favor destes.

Desta forma, a justificação completa a expiação e confere sentido ao sofrimento do servo, o qual tem uma finalidade bem determinada. Podemos dizer que este sofrimento vicário é apresentado com duas tónicas: uma passiva, em que o servo suporta e sofre as consequências do pecado; a outra activa, faz dele um justificador que reconduz os pecadores à observância da Torah e os restabelece numa relação de amizade com Deus.

### 3.3: *Intercessão:*

O tema da intercessão vem já anunciado em 53, 5a como motivação fundamental para a humilhação: o sofrimento do servo é devido às faltas dos outros, resultando todavia, em benefício para eles (מוסר שלומנו). Porém, é no último verso do canto que ele é totalmente explicitado como missão do servo em estreita relação, aliás, com a sua glorificação, o que parece indicar que foi com o seu sofrimento que o servo intercedeu pelos pecadores:

-53,12c: ולפשעים יפניע - "... e intercederá pelos pecadores".

#### a) *Vocabulário:*

Os dois termos desta frase encontram-se já em 53,5-6, mas não em relação directa um com o outro como sucede aqui.

Quanto a פשעים, da raiz פשע, é um vocábulo muito frequente no âmbito do AT e com um significado muito amplo que engloba vários tipos

de delitos contra coisas ou pessoas<sup>83</sup>. Aqui vem utilizado para definir uma classe de pessoas, segundo Knierim encontra-se muitas vezes nas acusações directas de Yahwé para designar “aqueles que romperam com Ele”<sup>84</sup>, especialmente nos profetas<sup>85</sup>. De acordo com esta concepção, os פשעים são aqueles que se rebelam contra Deus ou contra a sua soberania e por isso carecem do seu perdão. Temos assim um contexto profundamente teológico que confere ainda maior força à forma verbal que vem em seguida<sup>86</sup>.

Quanto a פניע, o verbo פנע significa “encontrar-se com alguém, encontrar alguém”, mas o seu valor deve ser precisado pelo contexto e pela construção que apresenta. Assim, na forma Qal, o verbo aparece construído com ל (Gn 23,8), indicando a pessoa a favor de quem se roga e com ב (2 Sam 1,15; Jr 7,16; 27,18), referindo-se à pessoa que se encontra. A forma Hiph'il, por sua vez, constrói-se com as mesmas preposições<sup>87</sup>; neste caso, com acusativo de objecto e ב de pessoa, significa “impor algo sobre alguém” (Is 53,6) e com ב de pessoa e א de objecto tem o sentido de “suplicar”, “intervir em benefício ou a favor de” (Jr 15,11; 36,25), enquanto que com ל indica o modo concreto da intercessão: “interceder por” (Is 53,12: חסא... נשא - carregar o pecado; 59,16: שע... סמך - socorrer e sustentar). A acção concreta, o modo da intercessão é explicitado pelos verbos que completam o sentido de פנע.

Assim, além do contexto, também o próprio texto confirma a missão do servo como intercessor em favor “daqueles que romperam com Yahwé”, ou seja, os transgressores da Torah. Aliás, esta frase (לפשעים פניע) é o corolário de tudo quanto fora referido a respeito da humilhação do servo, pois esta consiste, essencialmente, em carregar e suportar as culpas dos demais, como no-lo mostra o emprego do mesmo verbo em 53,6: ויהוה הפניע בו את עון כלנו.

Nesta construção, a expressão פנע עון tem um sentido complementar e indica o modo concreto da intercessão, reforçando bem a ideia do servo

<sup>83</sup> R, KNIERIM, “פשע”, in THAT, II, 489-490.

<sup>84</sup> IDEM, 492.

<sup>85</sup> São habitualmente os profetas do exílio e pós-exílio que empregam este termo com mais frequência: Is 43,27; 46,8; 53,12; 59,13; Jr 2,8.29; 3,13; 33,8; Ez 2,3; 20,38.

<sup>86</sup> Segundo H. W. HERTZBERG, “Die ‘Abtrünnigen’ und die ‘Vielen’. Ein Beitrag zu Jesaja 53”, in *Verbannung und Heimkehr* (Festschrift W. Rudolf), Tübingen 1961, 102-103, pensa que פשעים designa o conjunto do povo de Israel (Is 32,27; 46,8; 57,1-5; 58,12-20), tal como רבים se aplicaria às nações pagãs.

<sup>87</sup> Cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 640. A mesma construção é defendida por Gesenius' *Hebrew-Chaldee Lexicon*, 665-666.

como intercessor, mesmo que a iniciativa desta acção pertença a Yahwé: é Ele que faz carregar o servo com as culpas dos demais.

Desta forma, a intercessão do servo apresenta-se em dois momentos, um, essencialmente passivo(53,6: ele carrega com as culpas dos outros) e outro, de carácter activo(interceder, suplicar: 53,12c). Suportando os pecados, a função do servo é a de obter, igualmente, o perdão para os pecadores.

*b) Sentido da intercessão:*

A intercessão constitui, sem dúvida, uma das novidades fundamentais que este texto de Isaías introduz no âmbito da teologia bíblica do sofrimento. Porém, não é possível desligá-la das outras duas componentes que estão unidas a ela(expição e justificação).

O servo intercede pelos demais à custa da sua própria vida, como vimos anteriormente, superando as figuras do passado, tanto profetas(Ez 4, 4-8), como reis(David e Salomão intercedem pelo povo: 2 Sam 24,25, 1 Rs 8,28s) e até mesmo sacerdotes(Aarão e a sua casa: Nm 17,12). Temos, desta forma, uma perspectiva complementar em que o servo de Yahwé vem perfeccionar as figuras de intercessores que o antecederam<sup>88</sup>.

Porém, qual a relação existente entre o servo de Is 53 e os grandes intercessores do AT? Há alguns elementos muito significativos a esse respeito. Por exemplo, não é possível dissociar a acção de Ezequiel da sua condição sacerdotal. Zc 3,7-9 dá a entender que ao cargo de sumo-sacerdote estava ligada a função de intercessor. Aarão(Nm 17,12) intercede conjuntamente com Moisés em favor do povo, aplacando a ira divina e a sua casa deve carregar com as faltas cometidas(Nm 18,1) contra o santuário(תשא אֵת עֹן הַמִּקְדָּשׁ) e com as faltas do seu sacerdócio(תשא אֵת עֹן כֹּהֲנֵיכֶם). Por sua vez, o livro da Sabedoria(18, 21-22), comentando o texto de Nm 17,12, diz que a intercessão foi feita com “as armas do seu ministério”, acrescentando depois, “a oração e o incenso expiatório”. Ora, estas eram as funções do sumo-sacerdote, especialmente a de oferecer o incenso no grande dia da expiação pelo pecado, entrando no ‘Santo dos Santos’(Lv 16,12-13).

Neste sentido, que a missão de intercessor seja confiada a um servo humilhado e desprezado, a alguém que antes fora considerado como um

<sup>88</sup> R. LE DÉAUT, “Aspects de l’ intercession dans le judaïsme ancien”, JSJ 1(1970) 38, oferece-nos uma longa lista de textos que evocam o tema da intercessão no AT.

amaldiçoado e castigado por Deus constitui, no fundo, um verdadeiro mistério e um enigma paradoxal dentro do pensamento bíblico. Como diz Von Rad<sup>89</sup>, a imagem do servo de Yahwé, da sua missão e do seu sofrimento é um vaticínio e pertence à esfera das supremas maravilhas reveladas por Deus. Aliás, ao tema dum novo êxodo e da reconstrução de Sião deve-se contrapor também um novo intercessor, superior aos do passado, quer seja uma figura profética como Moisés(Dt 9,18s) e Ezequiel (4,4-8) ou um sacerdote como Aarão(Nm 17,21). Se Moisés morre pelos pecados do povo diante da Terra da Promessa devido às faltas dos israelitas, o servo é, por sua vez, acreditado por Deus diante do mundo<sup>90</sup>, já que não recusou carregar com as faltas dos pecadores(Is 53,6) e interceder por eles (Is 53,12) .

### Conclusão:

Como vimos ao longo da análise das diferentes partes do canto, este está estruturado segundo um esquema de “abaixamento-elevação”, ou seja, de acordo com o princípio teológico de que Yahwé dá a morte e a vida. A compreensão do projecto existencial do servo centra-se aqui; este é humilhado, mas a sua humilhação(sofrimento) não depende, porém, da sua condição de pecador, não é um castigo. Pelo contrário, ela é um serviço e tem um sentido: é um sofrimento vicário. Abrangendo toda a sua vida, a dor do servo significa, antes de mais, que para Yahwé não existe um sofrimento absurdo, nem este é um castigo, como aliás era crença de então. Nisto, a humilhação do servo é certamente algo de singular e originariamente novo como contributo deutero-isaiano para a teologia bíblica.

Algo parecido sucede em relação à glorificação. Todavia, aqui, apresentando-a como retribuição do sofrimento vicário e da morte inocente, o autor não superou ainda as perspectivas duma exaltação meramente temporal: longa vida, descendência numerosa, posição elevada e recompensa material. Não há ainda lugar para uma ressurreição no sentido claro e explícito do termo. Isso acontecerá apenas mais tarde. No entanto, o triunfo futuro do servo significa que o sofrimento e a morte do inocente encontram já um sentido dentro do plano salvífico de Yahwé e que a vida do justo está nas mãos de Deus que lhe concederá a vitória final,

---

<sup>89</sup> G. VON RAD, *Teología*, II, 323.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 347.

mesmo que esta se situe no âmbito do 'éon' temporal , ou seja , no espaço do mundo terreno.

No entanto, a novidade singular do canto reside na missão futura que será conferida ao servo. Aos grandes personagens do passado, pelo mérito das suas obras, foram confiadas tarefas importantes de mediação entre Yahwé e os homens(basta recordar Noé, Abraão, Moisés, etc.). É neste sentido que se deve interpretar igualmente a função do servo. Porém, aqui, contra toda a lógica, é a um servo desprezado e tido como abandonado por Deus que será confiada a missão de intercessor. A intercessão deste constitui, por isso mesmo, juntamente com a expiação e a justificação dos outros, o cenário que faz deste texto algo original no âmbito do AT.

O servo será um mediador de uma aliança nova, da aliança do resto sofredor de Yahwé que expia e carrega com os pecados dos demais, quer esses pertençam ao povo de Israel ou às nações pagãs, constituindo, por isso mesmo, um sinal e um apelo à conversão. É neste contexto que as releituras posteriores interpretarão o texto. Além disso, há um efeito directo da mediação do servo em benefício dos רבים (da multidão), ou seja, da comunidade que usufrui do seu sofrimento. Neste caso, tal como mais tarde sucederá em Qumrân(1 QS VI,20-23), o servo oferece a sua vida pelos demais, especialmente por aqueles que romperam a aliança com Yahwé. Neste caso, e atendendo a que פשעים רבים pode ter não apenas um sentido comunitário, mas também cultural, a função de intercessão do servo assume grande importância, dando a todo o canto uma nova perspectiva em ordem a uma melhor compreensão teológica do sofrimento.

JOÃO DUARTE LOURENÇO